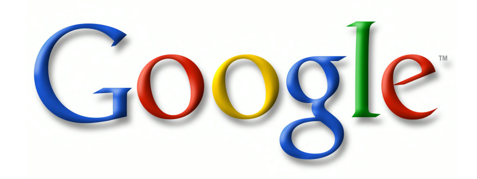
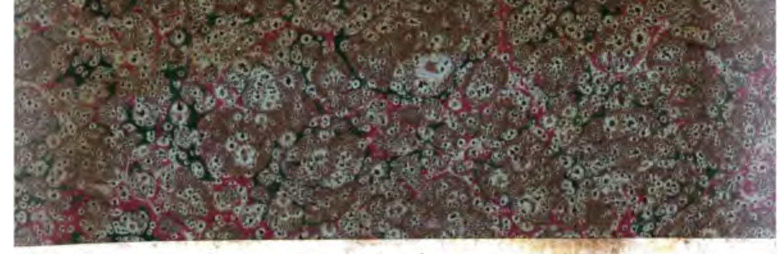
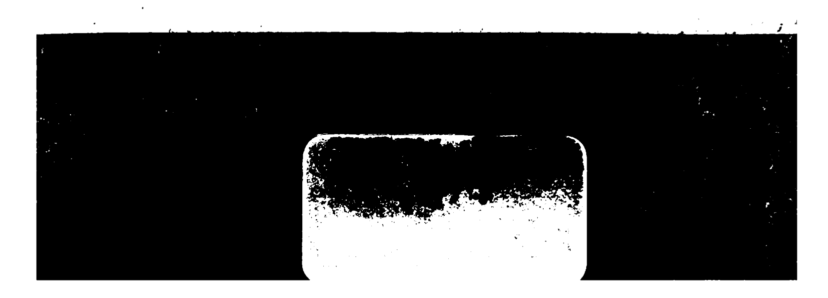







ERVNT NVTRICES
REGINÆ TVÆ
Reg:
Coll: Oxon.
ROBERTVS EGLESFIELD CLERICVS




TAYLOR INSTITUTION
DOMI MINA
NUS TIO
ILLU MEA

NS 39 d

HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME.

STRASBOURG,
De l'imprimerie de F. G. Levrault, imprimeur du Roi.



HISTOIRE CRITIQUE
DU GNOSTICISME,

ET DE SON INFLUENCE

Sur les Sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres.

PAR M. JACQUES MATTER,

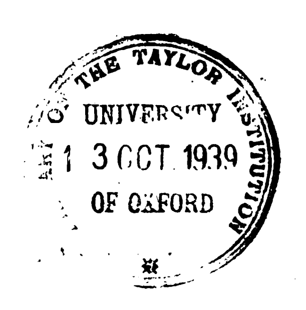
PROFESSEUR A L'ACADÉMIE ROYALE DE STRASBOURG.

Avec planches.

TOME PREMIER.

PARIS,
Chez F. G. Levrault, rue de la Harpe, n.° 81,
et rue des Juifs, n.° 33, à Strasbourg.
1828.

Τὰ γὰρ ἄνω σιγὰ καλύπτοι.
Synesii hymnus, I, v. 75.





PRÉFACE.

La ville d'Alexandrie, qui fut si long-temps l'asyle des muses bannies de la Grèce et recueillies en Égypte par les faveurs des Ptolémées, fut aussi le principal théâtre, si elle ne fut pas le berceau, de ces riches et brillantes spéculations théosophiques, qui forment le plus bel héritage que nous aient laissé les premiers siècles de notre ère. Ces spéculations ayant commencé à jeter leur éclat le plus vif au moment même où se ternissait celui des anciennes retraites de l'érudition gréco-égyptienne, l'histoire du gnosticisme peut être envisagée comme une suite de celle de l'école d'Alexandrie, et cette considération m'a déterminé à m'occuper de la question publiée par l'Académie des inscriptions.

Elle l'a emporté sur les difficultés graves que présentait une question aussi vaste, éclairée par des monumens aussi rares, débattue par des écrivains aussi distingués. Ces difficultés sont même devenues un attrait, quand j'ai entrevu les découvertes qu'il était permis de faire encore sur un champ si souvent fouillé dans ses entrailles, mais dont les fouilles, heureusement pour les explorateurs de notre siècle, ont été parfois dirigées d'après des vues qui semblaient réserver les plus beaux trésors pour d'autres âges.

En effet, les monumens qui nous apprennent le gnosticisme, les tendances des gnostiques et l'esprit de leurs doctrines, ont été jugés long-temps avec une partialité tellement aveugle, que le gnosticisme était à peu près inconnu.

Nos anciens écrivains, à commencer par ceux du seizième siècle, que tant de raisons devaient engager à l'impartialité, appliquèrent constamment aux libres partisans de

la gnose le système orthodoxe dans lequel avaient été élevés leurs premiers adversaires, les Irénée, les Épiphane, les Théodoret. En exposant quelques-unes de ces opinions gnostiques, que d'avance ils taxaient de blasphématoires, qu'ils rendaient telles en les isolant de celles qui les motivaient, qui les expliquaient, qui les eussent fait admirer, et en y joignant quelques sentences de condamnation traditionnelle, ils se flattaient d'avoir rendu justice à ces théosophes.

Beausobre et Arnold donnèrent enfin un meilleur exemple, l'un dans l'histoire critique de Manichée et du manichéisme; l'autre dans l'histoire générale de l'Église chrétienne. Cependant le grand Mosheim lui-même dédaigna de suivre les traces de l'un ou de l'autre, et Mosheim était d'une autorité à subjuguer bien des esprits.

D'ailleurs le manichéisme, exposé par Beausobre avec une prolixité extrême, n'offrait qu'une branche très-secondaire du gnosticisme, et la partialité du mys-

tique Arnold pour les docteurs dissidens de tous les âges, n'était guère propre à vaincre la partialité contraire. Aussi la gnose n'était-elle pas jugée, quand M. Néander entreprit de la présenter, non d'après les croyances d'une Église, d'un parti philosophique ou théosophique quelconque, mais d'après elle-même. Le succès qu'obtinrent ses recherches, l'émulation qu'elles firent naître autour de lui, et cette espèce de vogue qu'ont acquise tout à coup, sur tous les points de l'Europe savante, les spéculations des gnostiques, semblaient indiquer qu'après quinze siècles d'injustice était venu le moment de les faire apprécier à leur juste valeur.

L'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, qui, depuis long-temps, appartient à l'univers littéraire autant qu'à la France, et qui, par les questions si profondes, si importantes qu'elle pose tous les ans, veut bien permettre aux néophytes de la science de cueillir quelques feuilles de laurier dans

ces champs antiques, où sans cesse elle en fait de riches moissons, s'empressa de provoquer un nouvel examen du gnosticisme.

Appelé à cet examen par mes travaux de tous les jours, je me suis fait un devoir de consulter tous les documens anciens, et de m'entourer de toutes les lumières qu'y ont répandues les derniers siècles, et je crois pouvoir dire, qu'il ne m'a rien échappé d'important dans tout ce qui a été publié sur les gnostiques. Mais je suis loin de pouvoir dire la même chose de ce qui a été énseigné par les gnostiques eux-mêmes, et j'indiquerai souvent, dans le cours de ces recherches, les lacunes, les contradictions, les obscurités, les questions insolubles que présente encore, que présentera peut-être toujours l'histoire du gnosticisme. Aussi, dans cet ouvrage, mon ambition toute entière a été d'apporter une pierre de plus pour la construction du sanctuaire où enfin les curieux pourront s'initier aux mystères complets des théosophes de la gnose.

J'ai attaché un prix tout particulier à me procurer la connaissance, les empreintes et les dessins des monumens du gnosticisme. J'ai fait pour cela des sacrifices assez considérables; mais aussi j'ai réussi bien au-delà de mes premières espérances, et je dois offrir ici publiquement des hommages de reconnaissance aux personnes qui ont bien voulu protéger mes recherches.

Au milieu des préparatifs d'un voyage en Italie, M. Raoul-Rochette, conservateur du Musée des antiques à la Bibliothèque du Roi, après m'avoir prodigué ses conseils, a bien voulu lever, pour un étranger, la consigne des vacances, et me faire ouvrir les trésors si long-temps gardés par les Barthélemy et les Millin, dont le dernier a eu des droits si spéciaux à ma gratitude. MM. Mionnet, Dumersan et Oberlin, les collaborateurs de M. Raoul-Rochette, auraient dépassé dans leurs bons offices, si cela était possible, les intentions bienveillantes du savant conservateur; ils m'ont

permis de joindre une foule d'empreintes aux notes et aux dessins que j'avais pris sur les monumens.

M. Lajard, qui a rapporté de ses voyages d'Orient des collections si précieuses, et qui en a tiré un parti si brillant pour l'illustration des anciennes et des dernières doctrines de la Perse, a mis, dans ses communications de tous les genres, une obligeance pour laquelle je trouverais difficilement des termes. Le peu que j'ai pu faire, pour lui prouver mon empressement à servir ses vœux, n'est qu'un gage que je le prie d'accepter pour l'avenir.

M. le comte de Clarac, conservateur du Musée des antiques; feu M. le chevalier de Haute-Roche; M. Mellingen et M. Durand, qui l'un et l'autre se disposaient à repasser en Italie, au moment où j'eus l'honneur de les voir, ont bien voulu enrichir également mes collections, et je dois enfin des grâces particulières à M. le comte de Laizer et à M. Steinbüchel de Reinwall, di-

recteur des Musées impériaux de Vienne, pour les soins que leur amour pour l'antiquité leur a fait prodiguer à mes petits trésors, après mon départ de Paris.

Après avoir terminé ma recherche des monumens, soit dans les collections publiques, soit dans les cabinets particuliers et dans les magasins des marchands d'antiquailles, où j'ai trouvé des prix fort élevés et beaucoup d'obligeance, j'ai consulté avec un intérêt tout nouveau les ouvrages consacrés aux monumens des basilidiens ou des gnostiques en général. M. Van-Praet, conservateur à la Bibliothèque du Roi, et M. Duchesne aîné, premier employé du cabinet des estampes, m'en ont communiqué les plus rares avec un généreux empressement. Je dois les mêmes éloges à M. de Saint-Martin, conservateur de la Bibliothèque de l'arsenal, à qui j'ai dû la connaissance du Desatir, dont il existe si peu d'exemplaires en Europe; à M. Haffner, qui possède l'une des plus belles bi-

bliothèques du continent; à MM. Herrenschneider, Schweighæuser fils, et Jung, bibliothécaires de la ville de Strasbourg, qui m'ont communiqué plusieurs abraxas inédits et une foule d'ouvrages précieux.

Tous ces secours, offerts ou accordés d'une manière si généreuse, m'ont singulièrement attaché à des recherches d'ailleurs fort arides. J'aurais, sans doute, dû les poursuivre encore avant d'en faire part au public; mais tous ceux qui s'occupent de travaux de ce genre, savent par eux-mêmes qu'il est un terme au-delà duquel on ne doit pas enfermer un écrit, et que, dans les livres aussi, le mieux souvent n'est que l'ennemi du bien. Le terme auquel j'ai pu amener mon travail est, je le sens bien, un peu trop loin de celui de la perfection.

Aussi, je n'entends pas en avoir fini avec les gnostiques. Je me propose, au contraire, de vouer un écrit spécial aux monumens de ces théosophes, aux pierres que l'on comprend vulgairement sous la dénomi-

nation d'abraxas. Je n'en donne ici que ce qui m'en a paru indispensable pour un ouvrage de cette nature, et je réserve pour d'autres momens non-seulement les dessins et les empreintes que j'attends de Londres, de Vienne et de Rome, mais encore ceux qui n'ont pu trouver place dans un travail général sur le gnosticisme.

Je renvoie pour l'indication de ce qui est inédit, à l'explication succincte que j'ai jointe à mes planches.

Tel qu'il est, je livre cet ouvrage au public avec cette sincère profession de foi que, sans ceux de MM. Münter, Néander et Bellermann, je n'eusse guère songé à l'entreprendre. D'un autre côté, je pourrai, après cette manifestation si entière de ma pensée, me prononcer franchement sur toutes les questions dans lesquelles je suis arrivé à des résultats qui diffèrent des leurs, et puisqu'aujourd'hui l'attention du public est de toutes parts sollicitée avec une vivacité presque accablante, on lui doit peut-

être, dès en l'abordant, exposer naïvement ce qu'on peut lui donner de nouveau ou de particulier.

Je puis m'acquitter de cette tâche en peu de mots.

J'ai voulu d'abord établir le véritable point de vue sous lequel on doit envisager, dans l'histoire du christianisme, l'épisode de la lutte des gnostiques contre les doctrines orthodoxes; j'ai tâché ensuite de faire connaître le degré de confiance que mérite chacun des auteurs qui nous retracent cette grande lutte. Tel est l'objet de l'introduction de mes recherches.

En commençant ces dernières, je me suis efforcé de constater jusqu'à l'évidence les liaisons qui ont dû exister entre le zoroastrisme, la kabbale, et le platonisme judaïque d'Alexandrie, afin de pouvoir montrer, que ces doctrines ont été réellement les mères de la gnose. L'examen que j'ai fait des Septante et des livres du Nouveau-Testament, particulièrement de quel-

ques épîtres de S. Paul, de l'Évangile et de l'Apocalypse de S. Jean, a élevé, au-dessus de toute espèce de doute, le fait, que l'origine du gnosticisme est contemporaine de celle du christianisme lui-même.

Dans la recherche des premiers chefs de la gnosis anti-apostolique, j'ai écarté sans ménagement les hypothèses si singulières de Mosheim, sur l'obscur personnage d'Euphrate; mais j'ai revendiqué au gnosticisme, avec tous les pères, cet adepte de magie, ce Simon de Samarie, en qui plusieurs modernes ne veulent plus voir ni un Chrétien, ni un Samaritain, ni un Gnostique, et qui fut tout cela à la fois. Ce qui m'atteste qu'il n'y a pas de témérité dans mes jugemens, c'est la vénération même que je professe pour les écrivains que je suis dans le cas de combattre.

Je porte aussi ces sentimens dans la division que j'adopte pour les diverses sectes et écoles des gnostiques.

Avant d'exposer l'origine, les enseigne-

mens et les destinées de celle de la Syrie, j'ai cru devoir examiner les élémens de spéculation ou de théosophie qu'elle a pu trouver dans cette région, et j'ai rencontré, particulièrement dans les fragmens de Sanchoniathon, des idées et des symboles qui me semblent répandre un grand jour sur les idées et les symboles du gnosticisme.

J'ai eu le même bonheur pour l'école d'Égypte, grâce aux découvertes consignées par MM. Champollion dans le nouveau Panthéon égyptien. Les monumens que reproduisent nos planches, ainsi que le diagramme des ophites, dont l'explication et le rétablissement offraient tant de difficultés, fournissent les preuves les plus irrécusables, que la gnose d'Alexandrie emprunta, sans hésitation, les plus beaux symboles de l'antique Égypte, pour rendre les doctrines les plus augustes de la nouvelle religion.

La troisième école gnostique, celle de Marcion, ne présentait ni les mêmes res-

sources, ni les mêmes difficultés. Ses enseignemens ne se rattachent ni aux doctrines de l'Asie mineure, ni à celle de l'Italie, premiers théâtres de leur existence. Il était d'autant plus nécessaire d'apprécier les marcionites par eux-mêmes, et j'ai tâché de me transporter dans leur manière de voir au point de m'identifier avec eux.

Cette manière de procéder, si simple, si équitable, qu'elle doit être considérée comme la seule bonne, m'a conduit souvent, comme malgré moi, à un assez grand nombre de ces rencontres que les auteurs nomment volontiers des découvertes, et que la critique relègue fréquemment dans la classe des hypothèses. Je ne les ai pas recherchées, je ne m'en suis pas défendu: ce que je donne, je l'ai trouvé sous la main.

La partie la plus neuve de la question posée par l'Académie des inscriptions, est celle des rapports qui ont pu exister entre le gnosticisme et les autres sectes philosophiques et religieuses des premiers siècles

de notre ère. J'ai mis, dans l'examen de ces rapports et de ces influences, l'impartialité la plus entière, et, loin de conclure des analogies à la communication, j'ai souvent démontré l'absence de cette dernière, malgré l'existence des premières.

En général, considérant toujours les gnostiques comme historien, j'ai constamment refusé d'être leur panégyriste. Je professe d'ailleurs pour le christianisme pur, tel que je le trouve dans la bouche de son divin fondateur, une vénération si profonde, que je ne crois pas lui avoir fait une seule infidélité en faveur des croyances si hardies et si brillantes de la gnose. Je puis donc livrer ces recherches, sans éprouver la crainte de tendre des piéges et de prêter un langage trop séduisant à ces Basilide, à ces Marcion, à ces Valentin, à ces Priscillien, dont l'éloquence et les mystères menacèrent d'enlever tant de fidèles aux Églises de l'Asie mineure, de la Syrie, de la Palestine, de l'Égypte,

de l'Italie, de l'Espagne et de la Gaule, et dont les élèves ont transmis, jusqu'aux générations du moyen âge, les germes de ces associations mystiques et théosophiques, qui furent si nombreuses avant la restauration des anciennes lettres.

Si j'ai écarté de ces recherches toute parure de langage, c'est qu'elle m'eût paru inconvenante dans un sujet de cette nature ; c'est que notre siècle la dédaigne ; c'est enfin que la théosophie de la gnose est trop sainte, trop élevée, trop céleste, pour emprunter de vains ornemens aux discours des hommes. Toutes nos formes du beau, toutes nos paroles, toutes nos images, viennent de la terre ; toutes les idées des gnostiques sont descendues de ce monde d'intelligences que composent les types de la création ; elles rougissent, pour ainsi dire, de toute espèce de vêtement terrestre.

HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME,

ET

De son influence sur les Sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

INTRODUCTION.

Quand on examine, sans aucun genre de prévention, les divers systèmes religieux et philosophiques qui ont précédé dans le monde l'établissement du christianisme, on demeure tellement frappé de la simple et majestueuse supériorité de ses doctrines, qu'on ne sait plus quelle origine leur assigner, si ce n'est celle qu'elles s'attribuent elles-mêmes. Le fondateur de ce

nouveau système le communique avec une confiance à la fois si positive et si pure, si étrangère à toute espèce de doutes ou d'hypothèses, de raisonnemens ou de sophismes; ses disciples l'exposent, devant les docteurs de la Palestine, les sages de la Grèce, les érudits de l'Égypte et les prêtres de Rome, avec une candeur si admirable; et ce système termine d'une manière si brillante les plus belles discussions qui avaient occupé les sanctuaires et les écoles du monde ancien, que l'influence directe de l'Être suprême, si elle se voit quelque part dans les institutions des hommes, doit se reconnaître dans cette religion qui réunit les vérités éparses dans toutes les autres, et qui les présente dégagées de tout ce qui les altérait ailleurs. Ce n'est pas que le christianisme nous offre la solution des problèmes qui avaient agité si long-temps les sanctuaires et les écoles, et qui devront les agiter tant que l'esprit humain habitera une région différente de celle qu'il considère comme sa primitive et sa dernière patrie;

mais il met, à la place de chaque problème, une croyance dont l'homme peut s'enorgueillir plus que de toute autre croyance; et tout en séparant, dans les anciennes discussions, avec une autorité divine, l'erreur de la vérité, il revêt cette dernière du double sceau de la raison et de la révélation. Il se montre même très-philosophique, en ce que, venant après tant de systèmes, il n'essaie plus d'établir *métaphysiquement* ce que, dans l'ordre actuel des choses, la métaphysique ne saurait établir, et en ce qu'il donne comme un produit de la révélation ce que la révélation seule peut nous donner.

Si le christianisme se place de cette manière au-dessus de toutes les spéculations de la métaphysique, d'un autre côté il s'élève au-dessus de toutes les traditions de la mythologie, et c'est ainsi qu'il se caractérise comme religion universelle, accessible à tous les peuples et aux intelligences de tous les degrés.

Cependant, plus on sent pour le christianisme un attachement de conviction dé-

pouillé de toute espèce de préjugé[1], plus aussi l'on doit attacher de prix à la sublime pureté de ses doctrines, et plus on doit suivre, avec une jalouse surveillance, les développemens qu'il s'est donnés dans le cours des siècles, ainsi que la lutte qu'il a soutenue avec des enseignemens contraires aux siens.

Ni avant ni après lui aucun système n'a pu se défendre de développemens nouveaux, ni se préserver d'influences étrangères. Les doctrines, ainsi que les nations, se confondent souvent après la lutte la plus opiniâtre, et, d'un autre côté, l'esprit humain est tellement actif et vivace, qu'il ne saurait rien laisser tel qu'il est : sans cesse il dépasse ses propres spéculations; et lorsqu'il s'approprie des révélations supérieures qu'il ne veut ni ne peut dépasser, il se crée, pour ainsi dire, un domaine à lui jusque dans leur sein, et

---

1 Il n'y a pour le philosophe qu'une seule manière de juger le christianisme : c'est de le puiser à sa source, et de le prendre, comme tout autre système, dans ses rapports avec tout ce qui l'a précédé, tout ce qui l'a motivé, tout ce qui l'a amené.

il varie sans cesse les formes de ce domaine. En effet, au bout d'un certain terme, une doctrine qui lui paraissait composée d'autant d'axiomes que d'assertions, se trouve, sans que l'on sache à qui s'en prendre, si ce n'est à la marche prescrite aux choses humaines par celui même qui en est l'auteur, remplacée par une doctrine dont les élémens peuvent être encore les mêmes, mais qui n'est plus circonscrite dans les mêmes limites, ni revêtue des mêmes formes.

Pour ne prendre qu'un seul exemple dans l'histoire des systèmes de l'antiquité, nous ferons remarquer que le mosaïsme avait posé d'un côté, à l'instar de l'Égypte, le principe de l'isolement le plus sévère, de l'exclusion la plus absolue de toute autre doctrine, et que néanmoins, dans les égaremens du peuple, il s'est altéré, à toutes les époques de son existence, par les autres doctrines qu'il rencontrait; tandis que, par les études de ses sages, il s'est enrichi de tout ce que l'Afrique et l'Asie

lui offraient de plus beau. Aussi en est-il résulté que le mosaïsme, à l'époque de David et de Salomon, fut tout autre qu'au temps de Moïse et d'Aron, et qu'il fut encore autre à l'époque de Daniel et à celle de Philon. D'ailleurs, il pouvait être tout autre sans être inconséquent, sans renier son principe le plus vital, le principe de la révélation permanente, c'est-à-dire, progressive; et toute doctrine qui aspire à la perpétuité, qui se dit impérissable, doit adopter cette maxime ou des maximes analogues. En effet, les partisans de toute espèce de système, après les enchantemens du premier enthousiasme, s'aperçoivent qu'un système, pour être *un*, est forcé d'exclure un certain nombre de faits et de vérités qui n'entrent point dans ses cadres, qui ne se concilient point avec ses principes, qui ne s'expliquent point par ses hypothèses; et dès-lors l'homme retombe sous le pouvoir d'un système qui n'en est pas un, mais qui, depuis qu'il y a des philosophes et des systèmes, est toujours venu confondre

philosophes et systèmes, et mettre à la place de ce qu'ils posaient comme la vérité la plus exclusive, quelques opinions, quelques croyances et quelques hypothèses qu'il a là coutume de leur dérober. C'est là le *syncrétisme*, qui remplit toujours les intervalles d'un système à un autre système, et qui est tout autrement puissant que l'éclecticisme, puisqu'il croit tout, tandis que celui-ci est toujours prêt à douter de tout. Par conséquent il n'est aucune doctrine qui puisse se flatter de suffire à jamais aux esprits, à moins qu'elle ne pose en principe sa propre perfectibilité, soit par une révélation permanente, soit par la marche progressive de la raison humaine.

C'est l'imprévision de cette marche des choses, et ce sont les principes d'isolement et d'exclusion, qui ont fait tomber toutes les doctrines anciennes. Ce sont les principes d'universalité et de perpétuité dans les progrès, soit par la révélation, soit par la raison, qui placent le christianisme au-dessus de tout ce qui l'a précédé et au-

dessus de tout ce qui s'élève à côté de lui. Aussi a-t-il triomphé et triomphe-t-il sans cesse d'une foule de systèmes qui sont émanés de son sein ou se sont formés à côté de lui, dont quelques-uns lui ont fait la guerre la plus animée, dont d'autres menaçaient de l'engloutir dans leur propre naufrage, et qui, tout au plus, ont fini par l'enrichir de leurs dépouilles.

C'est l'histoire d'une de ces rivalités que nous avons entrepris de retracer; c'est même l'histoire de celle de toutes qui fut la plus dangereuse, car c'est celle de trente à quarante sectes qui dressèrent leurs écoles à côté des premiers temples, et, pour ainsi dire, en face du berceau du christianisme; c'est celle de vingt à trente sectes qui, sorties des rangs de la primitive église, vinrent bientôt la combattre avec les armes que leur fournissaient et la doctrine qu'elle leur avait communiquée, et les systèmes qu'elles empruntèrent au monde ancien tout entier.

Si le christianisme eut à soutenir une

lutte aussi vive dès son origine, c'est dans la générosité même de ses principes qu'il faut en chercher la première cause. Il invitait le monde entier à venir se placer dans ses rangs; il ne mettait point d'autres bornes à son universalisme que celles du genre humain; il sanctionnait, comme autant de dogmes, toutes les espérances les plus sublimes de l'homme; dès-lors il ne pouvait tarder à posséder dans ses sanctuaires et ses écoles des individus de tous les peuples et des élémens de tous les systèmes. Jusqu'alors toutes les législations religieuses s'étaient bornées à une seule nation, et n'avaient rencontré dans leur origine qu'une seule opposition : le christianisme, s'adressant à tous les esprits pensans, dut nécessairement provoquer plus de fermentation dans son propre sein, et plus de résistance au dehors, que tout ce qui l'avait précédé.

Le christianisme est d'ailleurs entré dans le monde à l'une des époques les plus caractéristiques de l'esprit humain. Tous les

systèmes avaient été élevés, et tous les systèmes s'écroulaient : enfin, la lassitude était venue saisir les esprits, et les avait livrés aux douceurs de ce syncrétisme que le bouleversement des peuples, suivi de communications plus pacifiques, avait préparé depuis long-temps.

En effet, depuis cet ébranlement général qui était résulté des guerres d'Alexandre dans les trois parties du monde, les doctrines de la Grèce, de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde se rencontraient et se confondaient partout. Toutes les barrières qui jadis avaient séparé les nations étaient rompues, et les peuples de l'Occident, qui avaient toujours rattaché leurs croyances à celles de l'Orient, s'étaient hâtés de les y retremper. Les Grecs, dont l'esprit n'avait jamais été très-grave, dont l'ame n'avait jamais été essentiellement religieuse, éprouvaient au moins le besoin de savoir ce que la sagesse humaine pouvait établir de plus beau sur ce monde des intelligences, d'où nous sommes venus et où nous retournons.

Ils éprouvaient ce besoin précisément parce qu'ils étaient parvenus à ce degré de civilisation où l'homme n'a plus de question plus haute. Cependant cette question n'était pas résolue. Aussi leurs platoniciens (car, vers les temps de l'ère chrétienne, tous leurs philosophes, sans en excepter les disciples d'Épicure, s'attachaient plus ou moins au platonisme), s'emparèrent-ils bientôt avec empressement des croyances les plus fortes que leur offraient la Palestine, l'Égypte, la Chaldée, la Perse et l'Inde, et bientôt plusieurs d'entre eux vinrent demander au christianisme ce qu'ils avaient cherché vainement partout ailleurs. Les peuples de l'Afrique et de l'Asie, qui avaient professé autrefois les principes de l'isolement et de l'exclusion, se soumettaient eux-mêmes à ce syncrétisme qui dominait leurs maîtres, les Grecs et les Romains. Cette première infidélité à leurs antiques habitudes prépara un changement encore plus complet : le christianisme vit bientôt s'élever ses oratoires sur les bords de l'Euphrate

et du Gange, comme sur ceux du Nil et du Tibre, et les plus notables de ses prosélytes étaient précisément ces hommes qui avaient déjà cherché la vérité dans plusieurs sanctuaires ou dans plusieurs écoles.

En embrassant la religion chrétienne, les hommes qui la préféraient à toutes les autres, se proposaient, sans doute de bonne foi, de renoncer à ces dernières, et de professer dans sa noble pureté un système qui captivait tous leurs hommages; mais façonnés, pour ainsi dire, par le syncrétisme, dominés par des habitudes d'esprit et de cœur plus fortes que leurs nouvelles convictions, ils confondirent, d'abord sans le savoir, bientôt avec réserve, et enfin avec zèle, l'ancien et le nouveau, la religion et la philosophie, l'enseignement public et les traditions mystérieuses. Le peuple, qui n'a point de religion à lui, qui prend celle qu'on lui donne, la prend au moins telle qu'on la lui offre; mais l'homme qui s'est fait un système est incapable d'en recevoir jamais un autre dans toute sa pureté : une telle suc-

cession d'existences intellectuelles si différentes n'est pas donnée à son esprit; cet esprit est syncrétiste. Les syncrétistes du christianisme se persuadèrent bientôt que c'était un devoir sacré pour eux de remplir, par leurs propres idées, les lacunes que pouvaient y avoir laissées ses auteurs. Leurs successeurs, plus hardis, affirmèrent déjà, qu'en général les écrits primitifs des apôtres étaient non-seulement incomplets, mais que les dogmes qui y sont exposés devaient recevoir des mains de la philosophie l'ordonnance systématique qui leur manquait. Plus tard, d'autres docteurs, fidèles aux antiques traditions des sanctuaires et des écoles, transportèrent, jusque dans le christianisme, cette ligne de démarcation entre l'enseignement *ésotérique* et la doctrine *exotérique*, que le nouveau système était venu détruire. Ils replacèrent, pour ainsi dire, à l'entrée du saint des saints, ce voile impénétrable qui séparait le vulgaire des chefs de la croyance, et qui s'était déchiré au moment où s'accom-

plissait la mission toute entière de Jésus-Christ. Les ouvrages des apôtres, disaient-ils, dans cet enthousiasme qui s'allie si bien avec l'imposture, puisqu'il la cache à elle-même, ne pouvaient qu'indiquer certains enseignemens, et devaient se taire jusque sur les élémens des autres. Les articles de la foi vulgaire[1], c'était tout ce qu'ils pouvaient exposer au vulgaire ; des mystères très-supérieurs devaient se communiquer aux esprits supérieurs, aux élus, dans les traditions ésotériques[2]. En empruntant, pour la désignation de cette prétendue science supérieure, un terme solennel, dont les apôtres s'étaient servis, en effet, pour indiquer cette supériorité de savoir que donne la révélation, ils coloraient avec adresse la prétention d'avoir reçu leur science par les disciples des plus grands apôtres.

L'idée fondamentale de ces docteurs était donc empruntée aux doctrines anciennes, qui, presque toutes, distinguaient leurs adhé-

---

1 Πίςτις. — 2 Γνῶσις.

rens en plusieurs classes. Cependant leurs intentions ne se bornaient pas à l'emprunt d'une vaine distinction. Ils créèrent réellement une doctrine différente de celle du vulgaire, et ils la créèrent avec une telle indépendance, que l'histoire des spéculations de l'esprit humain n'offre ailleurs rien d'analogue à cette audace, qui bientôt se transporta non-seulement au-delà de toutes les bornes du monde sensible, mais jusque dans le sein du monde des intelligences, jusque dans l'abîme impénétrable et ineffable d'où sont émanés et où doivent rentrer un jour, suivant eux, tous les êtres qu'anime une étincelle du feu divin.

Toutes les fois que les doctrines exotériques des apôtres étaient contraires aux leurs, soit qu'ils eussent puisé ces dernières dans Platon ou dans Philon, dans le Zend-Avesta ou dans la Kabbale, ils avancèrent hardiment, que les commentaires historiques et les lettres pastorales des fondateurs du christianisme avaient été tronqués, interpolés et falsifiés avec autant d'i-

gnorance que de mauvaise foi; qu'il appartenait aux dépositaires de l'enseignement ésotérique et de la clef des véritables mystères d'y rétablir la primitive pureté des textes; et ils exécutèrent cette prétendue restauration suivant les procédés les plus arbitraires.

Tels furent les *Gnostiques* ou les initiés de la science supérieure; car c'est là le nom qu'ils se donnaient eux-mêmes.

La *gnosis* ou le *gnosticisme*, dont nous allons exposer l'origine, les variétés et l'influence sur les autres systèmes contemporains, ne fut donc autre chose que l'introduction, dans le sein du christianisme, de toutes les spéculations cosmologiques et théosophiques qui avaient formé la partie la plus considérable des anciennes religions de l'Orient, et que les nouveaux platoniciens avaient adoptées également en Occident. Mais alors, dira-t-on, le gnosticisme ne fut qu'une *copie*, qu'une espèce de *mosaïque* composée des échantillons les plus remarquables de tous ces systèmes? Ce serait bien

mal connaître l'esprit humain, que de comparer ses travaux avec ceux d'un mécanisme vulgaire; et c'était bien mal juger la *gnosis* que de la considérer sous ce point de vue, comme on l'a fait trop long-temps. Le gnosticisme est peut-être le système le plus original de tous ceux qu'a produits l'ancien monde; il en est du moins le plus riche. Ce qui en forme l'esprit, c'est-à-dire, ce qui domine dans ses idées, diffère de l'esprit de toute autre doctrine, précisément parce qu'il est né d'un besoin tout particulier. Il naquit d'une ardeur d'esprit immodérée de franchir enfin les bornes du monde sensible. L'ancien mysticisme de l'Asie avait eu, sans doute, une tendance analogue; mais il n'avait produit que de la mythologie. La *gnosis*, au contraire, adoptant tout au plus quelques idées qui faisaient le fond des anciennes mythologies, en rejeta toutes les formes, toutes les traditions. Évitant, d'un côté, ce que la mythologie avait d'anti-philosophique; d'un autre, ce que la philosophie avait d'anti-dogmatique, elle prit quelques-unes

des croyances les plus fortes du christianisme, et créa, dans cinq ou six articles fondamentaux, un système ou plutôt des systèmes qui, s'étendant sur l'ensemble de ce que peut embrasser l'esprit humain, présentent une série de dogmes dont l'enchaînement est remarquable au plus haut point. Émanation du sein de Dieu de tous les êtres spirituels, dégénération progressive de ces émanations, rédemption et retour vers la pureté du Créateur, rétablissement de la primitive harmonie de tous les êtres, vie heureuse et vraiment divine de tous dans le sein même de Dieu : voilà les enseignemens fondamentaux du gnosticisme.

La hauteur à laquelle il se place, lui permet peu le raisonnement qui caractérise le génie de l'Occident; c'est plutôt le génie de l'Orient, avec ses contemplations, ses irradiations et ses intuitions, qui parle dans ses doctrines. Son langage répond à ce genre d'idées; il est plein d'images; il en est si plein qu'il en porte tous les inconvéniens et que, dans les temps postérieurs, il pose

comme dogmes ce qui, dans l'origine, n'avait été qu'une sorte d'allégories. C'est là, en général, la destinée des systèmes originaires de l'Asie et de l'Afrique.[1]

Au reste, rien n'est plus séduisant, au premier aspect, que ce genre de philosophie. Le gnosticisme n'est arrêté par aucune difficulté; il méprise la philosophie vulgaire beaucoup plus qu'il n'en est dédaigné. En effet, il explique non-seulement les choses telles qu'elles sont, mais encore la manière dont elles se sont faites; ou plutôt il n'explique pas les choses, il les montre, et la nature vient en quelque sorte à son secours, pour lui aider dans ses illusions. Voyez, vous dit-il, ici, la lumière qui émane d'un immense foyer de lumière, qui répand partout ses rayons bienfaisans : c'est ainsi qu'émanent de la lumière divine tous les esprits purs[2]. Voyez, s'écrie-t-il, ailleurs, toutes les

---

1 C'est ce qui explique le caractère particulier des doctrines de l'école d'Ionie, si voisine des systèmes orientaux.

2 C'est l'une des idées dominantes de la plupart des systèmes gnostiques.

sources qui alimentent la terre, qui l'embellissent, la fécondent et la purifient, émaner d'un seul et immense Océan : c'est ainsi qu'émanent, du sein de la divinité, autant de *fleuves*[1], qui forment et qui remplissent le monde des intelligences[2]. Voyez, dit-il enfin, les nombres, qui tous émanent d'un nombre primitif, qui tous lui ressemblent, se composent de son essence, et pourtant varient à l'infini, et voyez les voix, qui se décomposent en tant de syllabes et d'élémens, tous renfermés dans la voix primitive, et pourtant variés sans aucune limite[3] : c'est ainsi que le monde des intelligences est émané d'une intelligence première, qu'il lui ressemble, et que pourtant il offre une infinie variété d'êtres.

Ainsi que nous l'avons dit, ce n'est pas là l'ancienne mythologie, il s'en faut de beau-

---

1 Génies purs comme le cristal des eaux.

2 L'une des idées dominantes du système des Nasaréens, qui offre des analogies si frappantes avec le gnosticisme.

3 Idées dominantes dans le système des Marcosiens et de quelques autres sectes.

coup ; ce n'est pas non plus la philosophie qui l'avait remplacée; ce n'est pas le christianisme, et ce n'est aucun des systèmes connus. Le gnosticisme est donc une doctrine aussi originale que féconde. En effet, il est le produit des idées, des tendances et des besoins de son temps[1]. C'est ce qui explique le nombre prodigieux de ses partisans et la richesse de ses branches. Né dans une époque où l'esprit humain était plus avide de croyances qu'il ne l'avait jamais été, et offrant à la fois les croyances les plus fortes et les plus riches de tous les systèmes, comment n'aurait-il pas eu de nombreux suffrages? Les gnostiques bientôt furent si puissans, si multipliés, qu'ils menacèrent d'envahir la société chrétienne toute entière; et plus ils

---

1 Le platonisme était trop borné dans ses spéculations sur le monde intellectuel, aux yeux des gnostiques; il leur offrait trop d'idées et trop peu d'êtres réels. Le christianisme leur paraissait trop pratique, d'un côté, et, de l'autre, trop timide, trop monotone dans ses idées sur le monde intellectuel, qui n'offre que deux classes d'anges, et deux classes trop disparates.

avaient d'enthousiasme et de science, plus il leur fut facile d'entraîner les esprits simples et de combattre ceux qui ne l'étaient pas. S'ils ont succombé néanmoins sous les coups d'une doctrine plus fortement constituée, et, disons aussi, plus puissamment protégée que la leur, sous l'orthodoxie, ce n'a été qu'après une lutte de six siècles, et non sans avoir laissé des traces remarquables long-temps après eux. Le gnosticisme n'est mort réellement qu'au quinzième siècle de notre ère.

Il n'est pas, dans l'ensemble des antiquités religieuses et philosophiques, de questions plus importantes ni de plus difficiles que celles qui se rattachent à la naissance, aux progrès et aux enseignemens de toutes ses sectes; et si l'on peut parvenir à faire connaître enfin la véritable origine et les principes fondamentaux, ainsi que la succession et l'influence de ses diverses écoles, on répandra un jour tout nouveau sur ces siècles si peu connus dans leurs monumens, si dédaignés dans leurs travaux, et offrant néan-

moins le spectacle le plus imposant que puisse contempler l'esprit humain : l'*ancien Orient*, l'*ancien Occident* et le *christianisme* en présence. Les plus hautes spéculations de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce attaquées et renversées par le christianisme; ces doctrines ressuscitées, luttant contre leur vainqueur de toutes leurs forces, s'alliant même avec lui pour mieux réussir à l'abattre, voilà ce spectacle. Ce qui le prépare, c'est le zoroastrisme, se communiquant au judaïsme et enfantant la Kabbale; le judaïsme, s'associant avec les doctrines platoniques et produisant la philosophie gréco-philonienne; enfin, les élèves de ce système, entrant dans le christianisme et lui apportant une partie de leur langage. C'est donc la dernière apparition du monde ancien, venant pour lutter encore une fois avec son successeur, avant que de lui céder tout l'avenir, que nous présente l'histoire des gnostiques.

Depuis que l'Europe moderne s'occupe de l'antiquité, c'est-à-dire depuis la grande restauration des lettres, les écrivains les

plus distingués se sont plus ou moins occupés des gnostiques, et Le Nain de Tillemont[1], Beausobre[2] et Mosheim[3] ont publié sur leurs doctrines des ouvrages d'une solide érudition; mais les conquêtes que la littérature a faites en Asie et en Afrique, dans les quarante dernières années, ont jeté sur les opinions émanées de l'Orient un jour tout nouveau, et la découverte des Védas, du Zend-Avesta, du Code des Nasaréens et de quelques écrits analogues[4], a marqué une nouvelle ère dans les études du monde ancien. Aussi remarquons-nous aujourd'hui, dans les ouvrages antérieurs à cette époque, une foule d'erreurs et d'hypothèses gratuites, l'érudition ni le génie ne pouvant suppléer au défaut des monumens. Lorsqu'au contraire ces monumens

---

1 Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. (L'édition dont je me sers est celle de Bruxelles, 30 vol. in-12.)

2 Histoire de Manichée et du manichéisme, 2 vol. in-4.°

3 Histoire des Ophites, 1 vol. in-4.° (en allemand).

4 Tel est le *Desatir*, publié en persan et en anglais, à Bombay, en 1818.

sont retrouvés, on peut facilement mieux faire avec beaucoup moins de mérite.[1]

Déjà plusieurs écrits importans sur les gnostiques se sont succédés depuis cette nouvelle ère. Nous n'en citerons que ceux de MM. Munter[2], Lewald[3], Néander[4], Hahn[5], Fuldner[6], Gesenius[7], Hamacker[8]

1 Tant que l'on a jugé la doctrine de Zoroastre sur l'ouvrage de Hyde, *de Religione veterum Persarum*, il a été impossible de juger le gnosticisme.

2 *Versuch über*, etc. (Essai sur les antiquités ecclésiastiques du gnosticisme). Anspach, 1790; in-8.° Comparez l'ouvrage du même auteur : Symboles et ouvrages d'art des anciens chrétiens. Altona, 1825, 2 cah. in-4.°

3 *Commentatio de doctrina gnostica*. Heidelb., 1818; in-8.°

4 *Genetische Entwiklung*, etc. (Développement génétique des principaux systèmes du gnosticisme). Berlin, 1818; in-8.° Voy. l'ouvrage du même auteur, intitulé Tertullien, anti-gnostique. Berlin, 1825. (En allemand.)

5 L'Évangile de Marcion rétabli, etc. Kœnigsb., 1823; in-8.°; et *Antitheses Marcionis. Ib.*, 1824.

6 *De Carpocratianis*, dans le recueil publié par M. Ilgen, sous le titre de *Historisch-theologische Abhandlungen der Gesellschaft zu Leipzig*. 1824; in-8.°

7 *De Inscriptione phœnicio-græca*, etc. *Halæ*, 1825; in-4.°

8 Lettre à M. Raoul-Rochette, sur une inscription en caractères phéniciens et grecs. Leyde, 1825; in-4.°

Du même, *Diatribe philologico-critica aliquot monumen-*

et Bellermann[1], qui ont donné lieu à des critiques et à des observations très-intéressantes[2]. Nous ne parlerons pas des ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie ou à celle du dogme, quoiqu'il y en ait plusieurs qui ont donné aux gnostiques une attention toute particulière.[3]

Malgré tous les secours qu'ont pu fournir les recherches si profondes qui ont précédé les nôtres, l'histoire du gnosticisme présentera toujours beaucoup de difficultés et plusieurs questions insolubles. Nous n'en possédons plus les sources principales, les

---

torum punicorum nuper in Africa repertorum interpretationem exhibens. 1822; in-4.°

1 *Ueber die Abraxas-Gemmen;* 3 programmes. Berlin, 1820 et années suivantes; in-8.°

2 Lücke, *Theologische Zeitschrift*, cahiers 2.e et 3.e

Vater, Archives pour l'histoire ecclésiastique, année 1823, cahier 1, p. 97; et la Gazette universelle de Halle, année 1823, p. 823 à 856.

3 Voy. Dégérando, Histoire comparée des systèmes philosophiques, vol. III, p. 287 et suiv.

Tennemann, Histoire de la philosophie. (En allemand.)

Walch, Histoire du dogme, vol. II et III. (En allemand.)

Néander, Histoire ecclésiastique, vol. I et II. (En allem.)

écrits des gnostiques, qui se sont tous perdus, à l'exception de quelques fragmens, conservés par leurs adversaires. C'est donc dans les ouvrages de ces derniers, dans une ou deux inscriptions et dans quelques pierres gravées relatives à ce système, que nous sommes réduits à en puiser les principes. Il n'est point de philosophie qui consentît à se faire juger d'après de pareils monumens. Les antagonistes des gnostiques n'ont pas d'ailleurs puisé toujours aux vraies sources : quelques-uns sont postérieurs aux doctrines qu'ils combattent; d'autres en parlent ouvertement avec une sorte d'hostilité; d'autres encore ne nous transmettent que des données obscures et incomplètes.

D'un autre côté il faut avouer que, le plus souvent, les écrivains que nous sommes dans le cas de consulter, avaient sous les yeux les écrits qu'ils réfutèrent; et s'il est vrai qu'on doive les accuser d'une certaine partialité contre les gnostiques, d'une espèce d'horreur pour eux dont ils se glorifiaient, ces sentimens mêmes leur faisaient un devoir de ne

rien avancer qui ne fût vrai, de ne rien inventer sur leur compte. Si leurs renseignemens sont quelquefois obscurs et d'autres fois insuffisans, cette obscurité tient au mystère même qu'aimaient les gnostiques des grades supérieurs, et cette insuffisance se présente généralement au sujet de toutes les grandes questions de l'antiquité. Nous n'hésitons pas à croire à l'impartialité, à l'exactitude d'Origène et de S. Cyrille, lorsqu'il s'agit des écrits et des opinions de Celse et de Julien, combattus par des antagonistes très-animés: un coup d'œil sur les écrivains qui nous font connaître le gnosticisme, tout en le réfutant, nous fera voir, si nous pouvons leur accorder le même degré de confiance.

S. Irénée, le plus ancien antagoniste des gnostiques[1], a publié contre eux un ouvrage étendu et savant en cinq livres, dont le premier seul nous est parvenu intégralement, tandis que nous ne possédons plus des au-

---

1 L'ouvrage d'Agrippa contre la doctrine de Basilide est entièrement perdu.

tres que des fragmens et une traduction barbare. Cet écrivain, né d'une famille grecque et chrétienne, apparemment en Asie mineure, florissait précisément en même temps que les principales écoles des gnostiques[1]. L'un des hommes les plus marquans de son siècle, soit par sa dignité épiscopale[2], soit par son génie et son érudition, il connaissait également bien le christianisme apostolique, les sectes principales, les écoles gnostiques, les traditions de la mythologie et les écrits des philosophes. Il avait reçu de Polycarpe et de Papias[3], disciples de S. Jean, le christianisme tel que pouvait le transmettre la tradition jointe aux textes sacrés. Il était plein de zèle pour la pureté de cette doctrine, et il ne s'éleva guère d'enseignement nouveau de son temps,

---

1 Il naquit entre les années 120 et 140.

2 Il succéda à S. Pothin dans l'évêché de Lyon.

3 S. Jérôme dit (*Epist.* 129 *ad Theodorum*) : *Refert Irenæus, vir apostolicorum temporum et Papiæ, auditoris Joannis evangelistæ, discipulus.* S. Irénée rapporte lui-même qu'il était élève de S. Polycarpe. *Cf.* Euseb., *Hist. eccl.*, *l.* 5, *c.* 20.

qu'il ne s'en instruisît aussitôt pour pouvoir mieux le combattre. Dans les discussions suscitées par les montanistes, ce fut lui que chargea la communauté lyonnaise de porter ses lettres à Rome; quand Blastus se prononça pour la coutume que suivait l'Orient dans la célébration de Pâques, ce fut lui qui le réfuta; quand Florin se déclara pour les monarchiques, ce fut lui qui le détacha de ce parti; lorsque, plus tard, le même docteur embrassa le système de Valentin, ce fut lui qui attaqua ce système dans son principe fondamental, le dogme de l'ogdoade[1]; lorsqu'enfin Marcion vint prétendre que les apôtres avaient mal entendu leur maître et que leurs élèves avaient altéré les écrits apostoliques, ce fut encore lui qui entreprit de montrer quelle était la véritable doctrine des chrétiens[2]. Les payens

1 Il nous reste un fragment de cet écrit à Florin, περὶ ὀγδόαδος. Euseb., *Hist. eccles.*, *l. V*, *c.* 20.

2 Il est à présumer que ses διαλέξεις sur le livre de la Sagesse attribué à Salomon, et sur l'Épître aux Hébreux attribuée à S. Paul, avaient un but analogue. Les chrétiens

reprochaient aux partisans du christianisme une certaine aversion pour les lettres et les sciences : Eusèbe, dans un petit traité fort loué des anciens, montra quelle était la véritable science[1]. Il avait, en général, sur beaucoup d'auteurs chrétiens l'avantage de bien connaître les anciens poètes et les philosophes, ainsi qu'on le voit par ses citations et par ses révélations sur les emprunts faits à l'antiquité par les gnostiques.[2]

Tertullien avait donc raison de l'appeler *un avide explorateur de toutes les doctrines* : il les suivait toutes avec attention, malgré l'éloignement où le tenait son diocèse.

Il joignait à ces qualités une grande modération dans ses jugemens, preuve sa lettre au pape Victor, où il blâme vivement un

---

syncrétistes, partisans des doctrines orientales et platonico-philoniennes, attachaient trop de prix au premier de ces livres; quelques chrétiens gnostiques méprisaient trop le second : ce fut sans doute pour les redresser les uns et les autres que S. Irénée composa les διαλέξεις.

1 Περὶ ἐπιστήμης. Euseb., *lib. V*, *c.* 26.

2 *Contra hæres.*, *lib. II*, *c.* 2.

zèle trop ardent pour une coutume que pourtant il révère lui-même. Son grand ouvrage tout entier le fait connaître comme un homme aussi sage qu'instruit; ce n'est point pour briller qu'il l'a écrit; rien n'y décèle la passion, et tout y inspire la confiance.[1]

Justin le martyr, qui était né d'une famille grecque, qui avait été élevé dans le paganisme, en Samarie, qui avait quitté les doctrines platoniques pour le christianisme, et qui conserva toujours quelque chose de sa première éducation, ne parle qu'en passant, dans la seconde de ses Apologies, de l'un des précurseurs du gnosticisme, de Simon le magicien; le livre du savant Théophile d'Antioche contre Marcion est perdu, et il ne nous reste qu'un fragment léger de celui de Rhodon contre le même docteur; mais S. Clément d'Alexandrie, plus instruit qu'eux, nous dédommage en quelque sorte

1 Voyez un touchant aveu sur son style dans la préface, page 3, édition de Grabe.

de toutes ces pertes, et l'intervalle qui le sépare de S. Irénée est peu considérable. Né dans le paganisme, soit en Grèce, soit en Égypte, S. Clément fit ses premières études à Athènes, voyagea plus tard en Asie, et finit par s'établir dans Alexandrie, le centre de toutes les connaissances du monde civilisé. Bientôt porté à la place de S. Pantène, comme chef de l'école d'érudition que les chrétiens avaient fondée dans Alexandrie, pour qu'elle leur fournît des hommes capables de lutter à la fois contre les philosophes et les hérétiques, il se trouvait dans l'obligation de suivre toutes les doctrines de son temps. En présence de ces philosophes qui ressuscitaient les traditions de la mythologie la plus antique, pour leur prêter les idées des spéculations les plus récentes; en présence de ces sectaires qui paraissaient déterminés à faire entrer dans le christianisme les théories les plus secrètes de la Perse et de la Chaldée, de la Judée et de l'Égypte, S. Clément était, par sa position, forcé d'étudier l'histoire et la philosophie,

les systèmes de la religion et ceux de la mythologie. Aussi ses ouvrages, et surtout ses *Stromates*, sont-ils une mine inépuisable des données les plus précieuses sur son temps et sur l'antiquité. Combattant les gnostiques face à face, étudiant leurs écrits, pour ainsi dire, sous leurs yeux, il reproduit souvent leurs principes avec plus d'exactitude que S. Irénée, dont le séjour habituel était si éloigné de leurs écoles.[1]

Origène, émule et contemporain de S. Clément d'Alexandrie, et le plus savant de tous les écrivains ecclésiastiques des premiers

---

1 Les *Stromates* forment sept livres parsemés de renseignemens sur les *prétendus gnostiques* et sur les *vrais gnostiques*, tels que les entend l'auteur. Il paraît, d'après Eusèbe, que le titre primitif de ce *Tapis philosophique* était celui de *Commentaires stromates touchant les gnostiques*, suivant la véritable philosophie. (Voy. la fin du premier livre et comparez Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. 1, p. 87.)

L'antiquité chrétienne toute entière a rendu hommage à cette savante compilation. Le titre de *Stromates* lui devint si cher, qu'Origène composa un ouvrage sous ce même titre, et que Théodoret et plusieurs autres surnommèrent S. Clément le στρωματεύς.

siècles, nous a transmis sur les gnostiques des renseignemens qui méritent la même confiance[1]. Origène était à la fois élève de S. Clément et du philosophe Ammonius, qui joue un si grand rôle dans l'histoire du syncrétisme[2] : il fut, au jugement de l'un de ses ennemis, *un grand homme* dès sa jeunesse[3]. Dès son jeune âge il enseigna dans la capitale de l'érudition. Grammairien, critique, philosophe et théologien, il porta bientôt ses lumières en Arabie, en Syrie, en Cappadoce et en Grèce. Partout il se trouva en présenee des principaux docteurs et philosophes de son siècle; partout il com-

---

1 Le Traité d'Hippolyte (qui souffrit le martyre sous l'empereur Alexandre), dirigé contre Marcion, s'est perdu; celui contre le valentinien Hélix, qu'on lui attribue (dans les recueils de Canisius et de Sirmond), n'est probablement pas de lui; son livre contre les hérétiques, que Photius a lu et qu'il fait connaître (cod. 121), ne paraît avoir été qu'un extrait d'Irénée : il commençait par les dosithéens et finissait par la secte de Noétus.

2 Voy. Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, vol. I, p. 311, et vol. II, p. 236.

3 *Hieronymi Epist.* 65 *ad Pammachium.*

battit les erreurs[1]; et s'il fut lui-même suspect de quelques opinions hétérodoxes, du moins sa bonne foi ne fut jamais soupçonnée. Aussi ses Commentaires sur les saintes écritures, son livre contre Marcion, son Traité de la prière et son ouvrage contre Celse, remplis de détails sur les gnostiques, comptent-ils au nombre des sources les plus pures où l'on puisse étudier leur doctrine. Le livre intitulé *Philosophoumena*, qu'on lui attribue, a peu de valeur pour la philosophie; mais il est précieux pour la connaissance des sectes religieuses. Les erreurs que lui reproche une sévère orthodoxie n'ôtent rien à la confiance qu'il doit nous inspirer: un homme que l'on accusait de s'être trompé lui-même sur quelques-uns des dogmes les plus essentiels, a dû se prescrire, en parlant des autres, l'impartialité la plus scrupuleuse.

Eusèbe de Césarée, le meilleur historien des premiers siècles du christianisme, et le

1 Il arracha son disciple Ambroise aux valentiniens.

seul qui nous reste depuis la perte des Commentaires d'Hégésippe, mérite également notre confiance, en parlant des gnostiques. Ces sectes florissaient encore à la fin du troisième siècle et dans les commencemens du quatrième; elles étaient alors répandues tout autour de Césarée; d'ailleurs, Eusèbe écrivait l'histoire d'après des monumens, et le plus souvent il ne donne que les extraits des ouvrages qu'il consulte.[1]

S. Éphrem, qui composa cinquante-deux hymnes contre Bardesanes, Marcion et Manès, jouit également d'une partie de ces avantages. Il était sorti de cette école de Nisibis, qui fut, avec celles d'Édesse, d'Antioche et d'Alexandrie, au nombre des meilleures écoles chrétiennes des premiers siècles, et il était élève de S. Jacques de Nisibis, qui avait étudié et combattu particulièrement les héré-

---

1 Comparez Kestner, *De Eusebii auctoritate et fide diplomatica. Gott.*, 1816, in-4.° Mœller, *De fide Eusebii*, dans Stæudlin, Archives d'histoire ecclésiastique, vol. III, p. 1. Danz, *De Eusebio Cæsaræensi ejusque fide*, etc. *Jenæ*, 1815. Reuterdahl, *De fontibus h. e. Euseb. Lond.*, 1826.

*

sies de cette époque. Il avait été par conséquent initié, dès son jeune âge, dans les divers systèmes de son siècle. D'ailleurs, les doctrines orientales, qui avaient enfanté le gnosticisme, se professaient autour de son berceau; son propre père avait été prêtre du dieu Abnil; et quelques docteurs chrétiens, ainsi que beaucoup de fidèles de Syrie, confondaient ces opinions avec celles de leur religion, au point de considérer comme orthodoxes les hymnes gnostiques de Bardesanes et de son fils Harmonius. Ce fut à cause de cette singulière déviation des principes de la foi chrétienne, que S. Éphrem composa ses hymnes anti-gnostiques, ayant soin de conserver les airs déjà reçus pour faire adopter plus facilement ses poésies.

S. Épiphane et Théodoret, qui sont postérieurs à S. Éphrem, et dont le premier est mort au commencement du quatrième siècle, le second au milieu du cinquième, ont consacré à l'histoire des gnostiques les ouvrages les plus étendus que nous ayons sur ces philo-

sophes[1]; mais, quoiqu'ils fussent l'un et l'autre des hommes instruits, et qu'ils aient vu eux-mêmes les débris des écoles gnostiques[2], leurs renseignemens sont remplis d'erreurs.

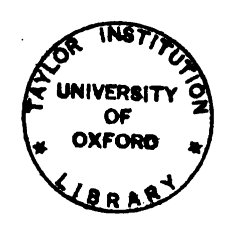
A la distance où ils se trouvent de l'origine des choses, ils confondent les lieux, les temps et les personnes; et l'histoire ne doit adopter leurs données qu'après les avoir reçues des mains de la critique. Cette remarque s'applique particulièrement à S. Épiphane, qui confond ensemble plusieurs sectes très-distinctes.

Tels sont les principaux auteurs grecs qui nous transmettent, avec leurs réfutations, les spéculations des gnostiques. Ces doctrines s'étant peu répandues en Occident, malgré les tentatives faites dans l'Afrique latine, à Rome, en Espagne et dans la Gaule méridionale, les écrivains latins ne peuvent être consultés que subsidiairement.

---

1 *Theodoreti hæreticarum fabularum* (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) *libri V. Epiphanii Hæreseon libri LXXX.*

2 Le diocèse de Théodoret leur avait servi d'asile.



Tertullien, contemporain de S. Irénée[1] et de S. Clément d'Alexandrie, nous a laissé contre les valentiniens et les marcionites, ainsi que des sectaires analogues, des traités fort estimables : cependant c'est bien plus le ton d'une déclamation oratoire que celui d'un examen philosophique qui y règne. Les renseignemens que S. Cyprien donne, en passant, sur quelques gnostiques, et ceux de S. Augustin, dans son ouvrage contre les manichéens et dans ses livres contre les hérésies, sont assez exacts; mais, en revanche, ceux de S. Philastre, dans son Traité des hérésies, sont pour la plupart si erronnés, que l'on ne doit y recourir qu'avec une ex-

---

1 Il était né dans les dernières années de S. Irénée, et il a profité des ouvrages de ce docteur. (Voy. Tertull. *advers. valentinianos*, *c*. 5.) Il s'était familiarisé avec les doctrines gnostiques au point de s'en ressentir dans plusieurs de ses opinions; et c'est, sans doute, malgré lui qu'il y tient, car il est évident qu'il est ennemi du gnosticisme. C'est sous ce rapport que M. Néander l'a choisi comme le type le plus parfait d'une direction d'idées *anti-gnostiques*. Voy. Néander, *Antignostikus*, ou Esprit de Tertullien; Berlin, 1825. Comp. Gazette universelle de littérature de Halle, 1825, Nov., p. 498.

trême défiance[1], quoique cet auteur ait précédé S. Augustin.

Il serait inutile de parler ici, spécialement, de quelques écrivains d'un ordre trop secondaire, ou qui donnent trop peu de détails sur le gnosticisme. Nous les ferons connaître dans le cours de nos recherches, lorsque nous aurons recours à leurs données, et nous terminerons ce coup d'œil sur les auteurs qui nous ont transmis la doctrine gnostique, par cette observation, qu'ils méritent en général autant de confiance que les historiens de tout autre système de l'antiquité; que, cependant, leurs écrits ne peuvent jamais remplacer les véritables sources. Nous en tirons la

---

1 Cet écrivain invente des sectes qui n'ont jamais existé. C'est ainsi qu'il s'est créé, dans les temps antérieurs à notre ère, une secte de *putéorites*, d'après ce passage de Jérémie: *Ils m'ont abandonné, moi qui suis un puits d'eau vive, pour se faire des citernes pourries*. Il dérive les *Samaritains* du roi *Samarius*, fils de Canaan; il fait Basilide et Marcion contemporains des apôtres; souvent il écrit l'histoire de la même secte sous des noms différens.

conclusion que le gnosticisme se présenterait avec infiniment plus d'avantages, si nous pouvions l'étudier encore dans les écrits des Basilide, des Valentin, des Bardesanes et des Marcion. Ce qui fait le plus grand charme du plus beau système de l'antiquité, c'est le langage qui nous le transmet. Quittez les dialogues de Platon; prenez l'exposé que vous fait de sa doctrine un écrivain qui se propose de l'analyser ou de la combattre, votre enthousiasme va s'évanouir à chaque page. Et ici vous aurez pourtant eu le bonheur de connaître Platon par lui-même; tandis qu'il vous est à jamais impossible de juger les philosophes des écoles gnostiques autrement qu'au rapport de leurs antagonistes. De là vient sans doute cette longue froideur qu'a professée l'Europe savante pour des idées qui, souvent, vont au-delà de celles des plus grands sages de la Grèce, et qui, pour le moins, portent avec elles le même degré de force et de conviction que celles des Pythagore et des Platon. Sans doute S. Irénée, S. Clément

d'Alexandrie, Origène, S. Éphrem, S. Épiphane, S. Augustin et S. Philastre, présentent les doctrines gnostiques avec bonne foi, telles qu'ils les ont trouvées dans les ouvrages des chefs du gnosticisme; mais ni la bonne foi, ni l'érudition, ni le génie même d'un autre, ne peuvent rendre vos idées telles que vous les rendriez vous-même, si vous êtes philosophe.

Il est donc vrai que nous ne pouvons plus présenter aujourd'hui d'analyse complète d'aucun système gnostique. Ici doit régner une déplorable confusion; là, une sécheresse désolante; plus loin manqueront quelques parties des plus essentielles. Mais le gnosticisme, tel qu'il peut se reproduire d'après des monumens aussi mutilés, ne pouvant plus commander notre admiration, a du moins des droits à toute notre indulgence, à toute notre générosité. Il est un de ces vénérables débris des anciens temps, que l'on doit révérer d'autant plus que les siècles les ont plus maltraités. Tel qu'il est, il nous instruit peut-être encore

autant que tout autre système; car il paraît être dans les destinées du genre humain, que notre esprit s'exerce et se forme sur les débris des anciens temps plutôt que sur l'ensemble de leurs pensées et de leurs travaux. En effet, il y a plus d'instruction et plus de jouissance à rétablir d'antiques doctrines, d'après des données incomplètes, qu'à les prendre et les étudier toutes conservées dans les écrits de ceux qui les ont conçues.

Telles sont les considérations qui nous ont guidés dans des recherches que leurs difficultés mêmes ont rendues séduisantes pour nous.

Notre travail se divise naturellement en trois grandes questions, auxquelles répondent les trois sections de cet ouvrage: 1.° origine du gnosticisme; 2.° doctrines et succession de ses diverses écoles; 3.° influence qu'elles ont exercée sur les sectes contemporaines, soit religieuses, soit philosophiques.

PREMIÈRE SECTION.

ORIGINE DU GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Temps antérieurs à l'établissement du Christianisme.

(Des mots de Γνῶσις et de Γνωστικός. — Du langage philosophique de Pythagore et de Platon; des doctrines de l'ancienne Grèce; du langage et des principes d'Aristobule et de Philon d'Alexandrie. — Du langage et des doctrines de l'Orient, spécialement du Zend-Avesta de Zoroastre. — Du langage et des doctrines des sectes du judaïsme; de la Kabbale, du Talmud, de la version des Septante.)

Si le gnosticisme, comme nous l'avons dit en général, et comme la suite de ces recherches va le faire voir, est une série de systèmes dans lesquels les derniers philosophes de l'ancien monde, tout en profitant des opinions de leurs prédécesseurs, cherchent à mieux résoudre qu'eux les problèmes qui les avaient si long-temps agités, et à combler les lacunes que la critique signalait encore dans les doctrines, on doit chercher, sinon

l'origine, du moins les germes de cet ensemble de systèmes beaucoup plus haut que dans les premiers siècles de notre ère.

L'histoire du langage étant l'histoire la plus exacte des idées, nous suivrons d'abord les diverses acceptions des mots de γνῶσις et de γνωστικὸς, en remontant le plus haut que nous pourrons.

Le dernier de ces mots se rencontre rarement chez les anciens auteurs grecs, et n'a jamais le sens qui lui fut attribué postérieurement à l'ère chrétienne : il signifie simplement *doué de la faculté de connaître;* il ne désigne jamais ni une secte, ni un individu qui prétende posséder une science supérieure.

Le mot de γνῶσις est beaucoup plus fréquent. Il se lit dans le sens de *connaissance* chez les auteurs profanes de toutes les époques : Hérodote et Démosthènes, Aristote et Lucien l'emploient ainsi, tout aussi bien que Platon, et il ne nous offre rien de curieux dans ce sens.

Cependant Platon, qui parle d'une *science gnostique* [1], et même son prédécesseur, Pythagore, qui n'admettait ses disciples aux dernières communi-

---

1 Γνωστικὴ ἐπιστήμη. Voy. *Politicus*, p. 18 et 24, *ed. Bipont*.

cations qu'après une épreuve prolongée [1], donnent déjà au mot de γνῶσις une acception particulière, celle de contemplation et d'étude de l'*infini*, de l'*éternel*.

Pythagore, qui avait voyagé en Égypte, peut-être même dans l'Asie centrale [2], et qui avait trouvé

---

1 Qu'on se rappelle sa maxime : Μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥήματα. La doctrine de Dieu était, suivant Proclus, le principal élément des λόγοι ἀπόρρητοι. C'était aussi le grand mystère des gnostiques.

2 D'après les traditions grecques, il a successivement visité l'Égypte, la Phénicie, la Judée, la Perse et l'Inde. Nous rejetons ordinairement ces traditions avec beaucoup de légèreté ; nous ne concevons plus aujourd'hui de longs voyages entrepris uniquement pour acquérir des idées. Le témoignage des anciens mériterait pourtant un peu plus d'égards. Ils n'attribuent pas indistinctement ces courses philosophiques à tous leurs sages : ils font voyager en Asie Pythagore et Platon, dont les idées coïncident si souvent avec les systèmes de la Perse et de l'Inde, ils n'y envoient ni Empédocles, ni Socrate, ni Épicure, dont les doctrines appartiennent à l'Occident.

Lorsque les opinions d'un sage viennent ainsi déposer elles-mêmes en faveur des faits que l'on rapporte sur son compte, on a tort de vouloir réfuter le tout par les étroits calculs de nos prétendues probabilités. (M. Abel Remusat fait dans ses Mélanges asiatiques, vol. I, p. 96, des observations analogues sur les voyages d'un philosophe chinois.)

partout la barrière anciennement élevée entre la science du peuple et celle des sages, appelait la partie spéculative ou transcendante de la philosophie ἐπιςήμη ou γνῶσις τῶν ὄντων[1]; et Platon, qui avait hérité, d'un côté, de la doctrine de Pythagore, et qui, d'un autre côté, avait été puiser aux mêmes sources que lui[2], la nomme un peu plus explicitement γνῶσις ou ἐπιςήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων[3]. Or, pour Platon, les choses véritables, les choses réelles, ce sont les *idées* ou les *types*, les *intelligences* d'après lesquelles ont été créées toutes les choses visibles, qui ne sont qu'autant de phénomènes transitoires. La seule véritable philosophie est donc, selon lui, la con-

1 Diog. Laertius, *lib.* 8, Pythagoras. *Cf.* Thomasius, *Orig. hist. philos.* (à Halle, 1699), §. 11.

2 Platon avait été également en Égypte, et s'il n'en rapporta point la science des sanctuaires du pays, il y trouva au moins la grande distinction entre cette science et celle du vulgaire. D'après les traditions grecques, les guerres seules empêchèrent Platon de continuer ses voyages en Asie. Apuleius, *De dogmate Platonis*, *edit. Bipont.*, vol. 2, p. 159.

3 Voy. le 6.e livre de la République; les dialogues Protagoras, Phédrus et Théétète. Dans la République (V), Platon nomme la philosophie, la science qui apprend τό ὄν γνῶναι ὡς ἔχει, définition qui doit désespérer les philosophes.

naissance du monde intellectuel, et c'est absolument ainsi que les gnostiques définissent leur science. Ainsi que Platon, ils s'occupent principalement du ὄν, de celui qui est par lui-même, éternel, immuable, seul parfait; et de ses déploiemens ou de ses émanations, en un mot, de ses *Éons* qui répondent aux *idées* de Platon.[1]

En effet, cette coïncidence si remarquable entre Platon et les gnostiques n'est pas seulement dans les définitions de la science, elle est dans les choses. Les doctrines dominantes dans le platonisme se retrouvent dans le gnosticisme. Telles sont celles de l'émanation des intelligences du sein de la divinité; de l'égarement et des souffrances des esprits, aussi long-temps qu'ils sont éloignés de Dieu et emprisonnés dans la matière[2]; des vains et longs efforts qu'ils font pour parvenir à la connaissance de la vérité et pour rentrer dans

1 Platon nomme ses idées *ἀρχάι*, *principes*, *ἕναδες* ou *μόναδες*, *unités*, d'après lesquelles ont été faits les *multiples*, *πόλλα*. Nous verrons quelques gnostiques lui emprunter ce langage particulier. Il en est de même des mots de *πάτηρ τοῦ παντὸς*, *μήτηρ τοῦ πάντος*, *κόσμος νοητὸς*, etc.

2 *Καὶ σῆμα τινὲς φασιν αὐτὸ (σῶμα) τῆς ψυχῆς*. Platon, dans le dialogue *Cratylus*, *ed. Bipont.*, vol. III, p. 264.

leur primitive union avec l'Être suprême[1]; de l'alliance d'une ame pure et divine avec une ame *irrationnelle* qui est le siége des mauvais désirs; de l'existence des anges ou démons qui habitent et gouvernent les planètes, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des idées qui ont présidé à la création; de la régénération de tous les êtres par leur retour vers le κόσμος νοητὸς et son chef, l'Être suprême, seule voie possible pour le rétablissement de la primitive harmonie de la création toute entière, harmonie qui paraît répondre à la musique sphérique du système de Pythagore.

C'est donc chez Pythagore et chez Platon que nous trouvons, en Grèce, les premières traces du langage et des idées du gnosticisme. Cependant la distinction entre la science du vulgaire et la science supérieure est plus ancienne encore, et peut-être découvrirons-nous aussi, en remontant plus haut, quelques germes plus anciens des doctrines gnostiques.

En effet, si le mot de γνῶσις n'eut pas, avant Pythagore et Platon, l'acception particulière de

---

1 Comparez l'état de l'ame dans ce monde d'après le dialogue *Phédon* avec l'état de la *Sophia dans ses égaremens*, d'après les gnostiques.

science mystérieuse, cette science au moins exista chez les Grecs avant ces deux philosophes. Très-anciennement l'Afrique et l'Asie leur avaient communiqué leurs mystères, et ces mystères s'étaient perpétués, sur les divers points de la Grèce, comme autant de doctrines secrètes accessibles aux seuls initiés. Bientôt la tradition générale des Grecs avait attribué une science supérieure non-seulement aux sanctuaires de la Thrace et de la Samothrace, ainsi qu'à ceux d'Éleusis, mais encore à toute la chaîne des poètes sacrés, que l'on considérait comme les successeurs d'Orphée. Dans les temps postérieurs, on comprit même Hésiode et Homère parmi ces dépositaires d'une antique et sublime sagesse, et l'on ne manqua point de trouver, dans leurs traditions et dans leurs mythes, les mystères de la théosophie la plus profonde.[1]

---

1 Homère et Hésiode méritaient, en partie, cette vénération. « A cette époque, dit M. Creuzer (voy. Symboliques, « abrégés par M. Moser, p. 385), tout ce qui restait de l'ancienne poésie symbolique était concentré dans les mystères, et si l'on voit dans Homère et dans Hésiode la preuve « qu'ils ne comprenaient plus entièrement les antiques traditions, on y trouve aussi celle qu'ils n'étaient pas ignorans dans tout ce qu'enseignait l'ancienne théologie..... « Les Ioniens connaissaient alors fort bien la Phénicie et

Il y a plus, tant qu'il a existé des Grecs, la distinction entre les doctrines ésotériques et exotériques s'est toujours conservée, et ceux de leurs philosophes qui ne l'établirent point dans leur enseignement, sont précisément ceux qui acquirent le moins de vénération. Ce peuple si frivole, si léger, si peu religieux; ce peuple qui ne semblait se plaire que dans les intrigues de la politique, les jeux de la scène, les enchantemens des arts et les pompes du culte, conserva pourtant toujours pour les doctrines mystiques un sentiment de prédilection intime. Bientôt on ne s'attacha plus qu'au pythagoréisme et au platonisme; et tout ce que les Grecs, dans leurs rapports avec l'Orient, acquéraient d'idées profondes et religieuses, ils en firent honneur à Pythagore et à Platon. C'est dans cette situation que les gnostiques trouvèrent les doctrines et les esprits; et ils profitèrent des antiques et secrètes traditions de la Grèce avec d'autant plus de conséquence, qu'elles étaient originairement émanées de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde, pays sacrés dont les spé-

---

« l'Égypte, ces siéges de sanctuaires, et Homère se trou-
« vait là dans le voisinage d'Éphèse, dont le culte était
« tout asiatique. »

culations étaient précisément celles qu'ils croyaient devoir combiner avec le christianisme.

Cette déduction, appuyée sur des faits incontestables, montre combien est erronnée une opinion que l'on a établie, il y a quelque temps, sur l'emploi du mot de γνῶσις. Pour distinguer, a-t-on dit, les opinions orientales des spéculations de la Grèce, qui étaient d'une nature si différente, les Grecs adoptèrent, pour la désignation des premières, le mot de γνῶσις, qui devint ainsi l'équivalent de ceux de παλαιὰ φιλοσοφία et de ἀνατολικὴ φιλοσοφία, que l'on rencontre ailleurs.[1] Ils indiquaient ainsi, ajoute-t-on, toute la vénération qu'ils professaient pour l'Orient, toute la supériorité qu'ils attribuaient à ses doctrines sur celles de l'ancienne Grèce, et ce fut l'école d'Alexandrie qui se servit la première de cette nouvelle terminologie, opposant la profonde gnosis de l'Asie à la simple philosophie de l'Europe[2]!

Rien ne saurait être plus arbitraire que cette hypothèse, dont l'auteur s'appuie, avec assez de

---

1 Porphyrius, *in vita Plotini*, c. 16.

Theod. *Fragment. ad calcem opp. Clementis Alexandrini.*

2 Hern, *Biblische Gnosis*, etc. : du Gnosticisme dans la Bible (Hanovre, 1805, 1 vol. in-8.°, p. 85).

confusion, d'un côté, sur l'état des lettres sous les premiers Lagides, d'un autre, sur S. Clément d'Alexandrie et sur S. Chrysostome, que tant de siècles séparent des Ptolémées. Aussi ni S. Clément d'Alexandrie ni S. Chrysostome ne disent-ils ce qu'on leur fait dire. Si le premier établit, que la véritable γνῶσις et les véritables γνωστικοὶ se trouvent dans le christianisme, il ne nous apprend absolument rien sur l'origine du langage gnostique; il nous montre seulement que les chrétiens préféraient leur science religieuse à la gnosis grecque et à la gnosis orientale. Quant à S. Chrysostome, il dit simplement que l'on donnait un nom particulier aux gnostiques, parce qu'ils prétendaient *en savoir plus que les autres.*[1]

Les écrivains d'Alexandrie, antérieurs au christianisme, n'ont jamais placé les spéculations orientales au-dessus de celles de la Grèce; et ceux qui leur ont succédé, depuis l'ère chrétienne, se sont bornés à réunir en un seul corps de doctrines ce que les unes et les autres avaient de plus élevé. C'est là le caractère général des écrivains chré-

---

1 S. Chrysostomus, *Homil.* 18 *in* 1 *Epist. Timoth.*, t. VI, p. 531, *edit. Lutet.*, 1638.

tiens et payens de cette école : ils ne diffèrent les uns des autres qu'en ce que les payens rejettent le christianisme, tandis que les chrétiens le regardent comme l'une des révélations les plus sublimes.[1]

Après ces rectifications, je crois pouvoir avancer néanmoins que les mots de γνῶσις et de γνωστικοὶ ont reçu, dans la ville d'Alexandrie, une acception particulière; mais ce ne fut guère avant l'ère chrétienne; ce ne fut point par les savans grecs qui illustraient cette ville, et ce ne fut nullement pour désigner des doctrines orientales : ce ne fut que pour indiquer une *science supérieure* en général.

C'est l'école judaïque d'Alexandrie, qu'il faut distinguer soigneusement de toutes les autres écoles que renfermait cette ancienne capitale des lettres, qui me paraît avoir préparé le plus directement la nouvelle acception du mot de γνῶσις et les opinions qui en formaient l'objet. Cette école, qui

---

1 C'est ce qui nous explique, par exemple, la position de Plotin, qui est plein d'idées analogues à celles des gnostiques, et qui les réfute cependant dans un traité particulier, parce qu'il est l'ennemi de tout ce qui tient au christianisme.

nous est connue par deux de ses plus illustres chefs, par Aristobule et Philon, connaissait les opinions orientales et celles de la Grèce; mais ce n'étaient ni les unes ni les autres qu'elle prétendait recommander comme science supérieure; c'était la doctrine secrète depuis long-temps formée dans le sein du judaïsme. Aristobule et Philon étaient avant tout attachés à l'antique religion de leurs pères, et l'un et l'autre, pour l'enrichir, pour la faire briller aux yeux des autres nations, essayèrent, avec les rayons épars dans tous les autres systèmes, de rétablir dans son primitif éclat la profonde et mystérieuse doctrine que l'opinion générale des Juifs de leur temps attribuait à leurs anciens sages. Contemporain de Ptolémée-Évergète II, Aristobule ouvrit au judaïsme cette voie nouvelle à d'immenses conquêtes. En effet, il adopta un système d'interprétation qui lui permit d'introduire dans les enseignemens de sa nation tout ce que les autres doctrines possédaient de plus beau. Cette méthode consistait à prendre, dans le Code sacré des Juifs, tous les faits et tous les détails pour autant d'allégories cachant le sens le plus profond. Dans un commentaire *spirituel* sur la loi, il sut prêter ainsi à Moïse des idées qui surprirent l'admiration des Grecs, précisément parce que c'étaient celles de

leurs plus grands écrivains[1]. Aristobule n'avait point en cela pour but de recommander la philosophie de la Grèce à ses coréligionnaires : il voulait défendre les croyances judaïques contre les attaques dont elles étaient sans cesse l'objet. Loin de reconnaître la supériorité du platonisme ou d'un système oriental sur la religion de son peuple, il était si convaincu de l'excellence de la dernière, qu'il prétendit que Platon avait puisé ses plus belles idées dans les livres sacrés des Juifs. Il alla plus loin : pour montrer à ses contemporains et aux générations futures, que les auteurs les plus vénérés des Grecs enseignaient la même chose que Moïse, il composa, sous les noms d'Orphée et de Linus, d'Homère et d'Hésiode, des vers où il déposait des principes judaïques[2]. C'est une preuve de plus, qu'alors les Grecs attribuaient à leurs propres écrivains la supériorité sur les sages de l'Orient.

Aristobule lui-même penchait plutôt pour la Grèce que pour l'Égypte ou la Perse : c'est du

---

1 Origen. *contra Celsum, lib. IV*, S. *IV* (p. 427 de la version de Mosheim).

2 Euseb. *Præparat. Evangel.*, *XIII*, 12. Cette opinion d'Aristobule s'est communiquée à plusieurs écrivains chrétiens des premiers siècles de notre ère.

moins ce que paraît indiquer son surnom de *péripatéticien.*[1]

Ainsi qu'Aristobule, Philon, qui avait peut-être plus de génie et plus de connaissances que lui, fit tous ses efforts pour faire envisager, par le moyen du système allégorique, le Code des Juifs comme la véritable source de toutes les doctrines religieuses et philosophiques[2]. Pour pouvoir l'interpréter de manière à satisfaire cette haute prétention, il y admit d'abord un sens littéral, Dieu, ayant voulu s'accommoder, disait-il, à la faible intelligence de son peuple. Cependant ce sens, qui se présente le premier à la pensée de tout lecteur, n'est réellement que pour le vulgaire; et celui qui a médité sur la philosophie, qui s'est

---

1 *Cf.* Eichhorn, *Biblioth. für bibl. Litt.*, vol. V, p. 280. Valkenaër, *De Aristobulo judæo*, S. 3, 38.

2 Dans son traité *Quod mundus sit incorruptibilis*, il insinue clairement qu'Aristote a puisé à des sources sacrées, ce qu'il ne peut entendre que du Code des Hébreux. Ἀριστοτέλης, dit-il, *μήποτε εὐσεβῶς καὶ ὁσίως επιστάμενος*, p. 940, édit. de Francf., 1691. Dans son traité *De Judice*, p. 719, il dit plus clairement encore: *τῶν παρ᾽ ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων* Μωσέως *στηλῶν*, etc. Zénon est cité comme imitateur de Moïse, dans le traité *Quod omnis probus liber*, p. 873. *ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τόν λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς ἰουδαίων νομοθεσίας.*

purifié par la vertu, qui s'est élevé par la contemplation à Dieu et au monde intellectuel, et qui en a reçu les inspirations, sait percer l'enveloppe grossière de la lettre qui dérobe au peuple les idées les plus sublimes; il sait découvrir un ordre de choses tout différent, et s'initier à des mystères dont l'enseignement élémentaire ou littéral n'est qu'une ombre imparfaite. Ici c'est un fait historique, là une image, plus loin un mot, une lettre, un nombre, un usage ou la vision d'un prophète, qui servent d'enveloppes aux vérités les plus profondes. Il appartient à celui qui a la clef de la science, d'interpréter suivant sa lumière.[1]

---

1 *De Somniis*, p. 580 à 582. *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301. *De linguarum confusione*, p. 339, *et passim*. Après avoir établi, dans le premier de ces passages, que, dans la loi si connue, qui veut que le vêtement donné au créancier par le débiteur lui soit restitué pour la nuit, il faut entendre, sous le *vêtement*, la *parole* de l'homme, il ajoute : « Si j'ai expliqué cela un peu longuement, c'est pour montrer « que l'ame contemplative, conduite inégalement, tantôt à « la richesse, tantôt à la stérilité, quoique marchant tou- « jours, est éclairée par les idées primitives, les rayons éma- « nés de l'intelligence suprême (ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμά- « τοις ἀκτῖσι), toutes les fois qu'elle s'élève vers les sublimes « trésors; lorsqu'au contraire elle descend et se trouve sté- « rile, elle tombe dans le domaine de ces intelligences que

Tout ce que Philon écrivit de traités religieux et philosophiques repose sur cette base; partout se reproduisent les mêmes idées, les mêmes vues. La source à laquelle il puise tout ce qu'il prête aux livres sacrés de sa nation, est cette prétendue science supérieure que, selon lui, possèdent les seuls initiés. Si Philon ne se sert pas encore des mots de γνῶσις et de γνωστικὸς, dans le sens exclusif qu'on leur donna bientôt en Égypte, sa science fut du moins très-exclusive et très-analogue à celle que les gnostiques se formèrent peu de temps après lui. Un passage de son Traité des chérubins montre combien elle était exclusive [1]; un coup d'œil sur

---

« nous avons coutume d'appeler anges..... Dès que l'ame « est privée de la lumière de Dieu, qui la conduit à la « connaissance des choses, elle ne jouit plus que d'une « lumière faible et secondaire, qui lui donne, non plus « l'intelligence des choses, mais celle des mots, comme « dans ce bas monde (κάτω κόσμῳ). »

1 Après avoir dit que, par la *femme*, il faut entendre *allégoriquement* (τροπικῶς) les *sens* (αἴσθησιν), et qu'en s'éloignant des sens on acquiert la science; après avoir disserté *très-allégoriquement* sur quelques unions citées dans le Pentateuque, il s'écrie tout à coup : « Que les hommes bornés « se retirent, les oreilles bouchées. Nous transmettons des « mystères divins à ceux qui ont reçu l'initiation sacrée, « à ceux qui pratiquent une piété véritable, qui ne sont

ses principes fera voir combien elle est analogue au gnosticisme, et jusqu'à quel point elle a préparé ce

---

« pas enchaînés par le vain appareil des mots ou les pres-
« tiges des payens! » A cette exclamation, semblable à celle qui précédait la célébration des mystères, succède une explication, à la vérité très-mystique, appuyée de nouveau sur les exemples de Sara, de Lia et de Séphora, tendant à montrer que les vertus ne s'engendrent ni par les hommes ni par elles-mêmes; que c'est Dieu qui les féconde, qui les fait naître. Philon, qui s'est fait une sorte de violence pour s'arracher cette révélation, s'adresse ensuite à ceux qui peuvent le comprendre, dans les termes les plus pathétiques : « O vous, initiés, dit-il, vous dont les oreilles « sont purifiées, recevez cela dans votre ame, comme des « mystères qui n'en doivent jamais sortir. Ne le révélez à « aucun profane; cachez et gardez-le dans vous-mêmes, « comme un trésor qui n'est point corruptible, à l'instar « de l'or ou de l'argent, mais qui est plus précieux que « toute autre chose, puisque c'est la science de la *grande* « *cause*, de la *vertu*, et *de ce qui naît de l'une et de l'autre*. « Et si vous rencontrez quelque initié, pressez-le de vos « prières, qu'il ne vous cache pas les nouveaux mystères « qu'il peut connaître, et ne cessez point que vous ne les lui « ayez arrachés. Quant à moi, quoique je fusse initié aux « grands mystères par Moïse, l'ami de Dieu, cependant, « ayant vu Jérémie, je m'aperçus que ce prophète aussi « était non-seulement initié (μύστης), mais chef d'initiés « (ἱεροφάντης), et je n'hésitai point à suivre son école. » (Philo, *De Cherubim*, p. 115 et 116.) Il n'est guère possible

dernier, en se rattachant elle-même au platonisme, dont elle emprunta le système allégorique[1], que les gnostiques, les nouveaux platoniciens, les kabbalistes et les docteurs chrétiens des premiers siècles ont poussé si loin.

L'Être suprême est, d'après Philon, la lumière primitive, la source de toute autre lumière, l'archétype de la lumière, d'où émanent des rayons innombrables qui éclairent les ames. Il est l'ame du monde, et, comme telle, il agit dans toutes ses parties.[2]

Il remplit et limite lui-même tout son être; ses

---

de professer plus d'enthousiasme pour la science antique et mystérieuse des Hébreux. La prédilection pour Jérémie est aussi caractéristique. Les Juifs d'Égypte, un peu jaloux et un peu ennemis de ceux de la Palestine, surtout depuis la construction du sanctuaire de Léontopolis par le grand-prêtre Onias, affectionnaient et célébraient surtout ceux des anciens sages qui, comme Jérémie, avaient été en Égypte. Ces sentimens sont rendus d'une manière très-dramatique dans le *Voyage d'Hélon*, par M. Strauss, vol. I, p. 16 et suiv. Plus on s'efforçait de donner à l'Égypte les principales institutions de la Palestine, plus l'orgueil et les haines croissaient des deux côtés.

1 Philon allégorise sur Moïse, comme Platon allégorise sur Homère. *De Republica*, *II*, p. 605 à 619, édit. Francf.

2 *De Somniis*, I, p. 576. — *De M. Opificio*, p. 2, 6, 39.

puissances[1] et ses vertus (ἀρεταὶ) remplissent et pénètrent tout. Il est sans commencement, ἀγέννητος; il vit dans le prototype du temps, αἰών.[2]

Son image est le *logos*, forme plus brillante que le feu, ce dernier n'étant pas la lumière pure.[3] Ce *logos* demeure en Dieu; car c'est dans son intelligence que l'Être suprême se fait les *types* ou les *idées* de tout ce qui doit s'exécuter dans le monde. Le logos est donc le véhicule par lequel Dieu agit sur l'univers. On peut le comparer à la parole de l'homme.[4]

Le logos étant le monde des idées, le κόσμος νοητὸς au moyen duquel Dieu a créé les choses visibles, il est le Θέος πρεσβύτερος en comparaison du monde, qui est aussi Dieu, mais un Dieu de création, Θέος νεότερος. Le logos, comme chef des intelligences, dont il est le représentant général, est nommé archange; et comme type et

---

1 Δυναμεις, mot adopté par les gnostiques, avec l'idée de Philon. Ces *puissances* sont des esprits distincts de Dieu : ce sont les *idées* de Platon hypostasiées. *De Somniis*, p. 575. *De ling. confus.*, p. 344, 49.

2 *Quod Deus immens.*, p. 289. — *De Vita Mosis*, I, p. 612.

3 *De Vita Mosis*, I, p. 612.

4 Λόγος προφόρικος.

représentant de tous les esprits, même de ceux des mortels, il est appelé l'homme type et l'homme primitif.[1]

Dieu est seul sage; toute sagesse émane de lui comme de sa source : la sagesse humaine n'est que le reflet, l'image de la sienne[2]. On peut appeler sa sagesse la *mère de la création*[3], dont Dieu est le père. Il s'est uni avec la σοφία ou la science; mais non pas à la manière des hommes; il lui a communiqué le germe de la création, et elle a enfanté le monde matériel.[4]

Quoique le monde soit fait d'après les idées, les types conçus par l'Être suprême, il ne peut pas procurer la connaissance de cet être. Il peut préparer l'esprit humain à la recevoir; mais la

---

1 *De Vita Mosis*, III, 672. *De linguarum confusione*, p. 334, 45. *Quis rerum divinar.*, p. 397. Eusèbe, *Præparat. Evang.*, XI, p. 15. Toutes ces idées sont empruntées de celles de Platon; mais elles sont modifiées par le génie de Philon, et nous les trouverons dans le gnosticisme avec des modifications nouvelles. Les esprits supérieurs empruntent, ils ne copient pas.

2 *De sacrific. Abrahami*, p. 141.

3 Chez les gnostiques, la σοφία est la mère des sept esprits créateurs du monde visible.

4 *De Temulentia*, p. 244.

connaissance elle-même est un don immédiat de Dieu; car c'est une sorte d'intuition qui ne s'accorde qu'à ceux qui se détachent des choses corporelles[1]. C'est dans cet état que l'homme est digne de communications immédiates, d'irradiations de la part de Dieu, ou d'extases qui le transportent devant l'Être suprême[2]. Cependant personne ne saurait sonder la nature de cet Être : on peut seulement conjecturer qu'il est analogue à l'esprit humain, sous le rapport de la pensée, et à la lumière du soleil, sous le rapport de la sublime pureté de son essence.

Le monde est formé d'une matière brute et désordonnée; il est fait dans un temps, tandis

---

1 Ὅρασις. *De Opificio*, p. 15. *De Monarchia*, p. 16. « Ceux « qui ne connaissent Dieu que par la création, dit-il, ail- « leurs (*Leg. alleg.*, p. 79), le connaissent par son ombre; « mais l'esprit pur et parfait, initié aux grands mystères, « n'est pas réduit à connaître la cause par les œuvres, comme « on entrevoit la vérité par l'ombre : il s'élève au-dessus de « ce qui est créé, et reçoit la révélation de l'Éternel; en « sorte qu'il le reconnaît en lui-même, et dans son ombre, « le *logos* et le monde. »

2 Philon admet des révélations par les songes, comme tous les peuples de l'Orient. Cette opinion a été adoptée par les premiers gnostiques. Voy. ci-dessous *Simoniens*.

que Dieu est éternel[1]. Le premier jour, c'est-à-dire, à une époque donnée, Dieu créa le monde idéal. Ensuite il fit réaliser, d'après ce type, le monde matériel par son *logos*, qui est sa parole, et qu'il faut distinguer du monde idéal ou de l'archétype de l'univers, ainsi que de la *sophia*, cette qualité, pour ne pas dire cette partie de son être, qui a conçu les types. Le logos est non-seulement créateur, il est encore le lieutenant de l'Être suprême : c'est par lui qu'agissent toutes les puissances ou tous les attributs de Dieu[2]. D'un autre côté, comme premier représentant du genre humain, il est défenseur des hommes et leur médiateur; il adresse pour eux des prières au Père de l'univers; il les préserve d'une dégénération plus affligeante; il combat l'empire des ténèbres; il écarte ces dernières et maintient la lutte entre elles et la lumière.[3]

Quant à l'homme, qui devait être capable de

1 Philon se garde bien de dire que Dieu créa d'abord la matière dont il fallut former le monde.

2 Les principaux de ces êtres ou de ces attributs hypostasiés sont la δύναμις ποιητική; κολαστική; βασιλική, etc.

3 *De Opif.*, p. 3, 6, 39. *De Agric.*, p. 195. C'est l'Ormuzd du parsisme et le Christos du gnosticisme.

choisir et de faire le bien ou le mal, ce n'est pas non plus l'Être suprême seul qui le créa. Il lui a donné l'ame ou l'intelligence, qui a existé avant le corps, et qu'il a unie avec le corps, comme l'exprime le Code sacré dans la formule vulgaire : *Dieu souffla son haleine dans les narines de l'homme.* Mais dans son état actuel, l'ame humaine possède un élément qui n'est pas de Dieu, car elle se compose d'un principe rationnel[1] et d'un principe irrationnel[2]. Dieu n'a fourni que le premier, qui répond au logos et au *νοῦς* (intelligence)[3]; le second, le principe anti-rationnel, celui des penchans et des passions qui enfantent le désordre[4], provient de ces esprits inférieurs[5] qui remplissent les airs comme ministres de Dieu, et qui sont les protecteurs des hommes, mais qui n'ont pas eu assez de puissance pour mieux faire.[6]

---

1 Λογικὸν.

2 Ἄλογον.

3 C'est ce principe qui communique avec Dieu et avec le logos. Cette opinion a été reçue également par les gnostiques.

4 Θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν.

5 Ψυχαὶ, λόγοι, δαίμονες.

6 *De Migratione Abrahami*, p. 415. *De Linguar. confusione*, p. 346. *De Profugis*, p. 460. *De eo quod*, etc.,

Cependant ce corps, qui est pris de la terre, et ce principe irrationnel, qui est si peu digne de Dieu, sont haïs de lui, et l'ame rationnelle qu'il a donnée à l'homme est comme captive dans cette prison, dans ce cercueil qui l'entourent.[1] Au reste, l'état actuel de l'homme est bien différent de son état primitif, où il était l'image du logos : une chute déplorable, causée par la volupté[2], l'a précipité de sa première hauteur; mais il peut s'en relever en combattant le mal, dont Dieu n'a permis l'existence que pour lui fournir l'occasion d'exercer sa liberté, et en suivant les directions de la *sophia* et des anges que Dieu lui envoie pour l'aider à se dégager des entraves du corps.[3]

---

p. 180. *De Somniis*, p. 578. *De Opificio*, p. 31. Philon emprunte encore ici à Zoroastre et à Platon, et fournit de son côté ses idées aux gnostiques.

1 *De Migratione Abrahami*, p. 389.

2 Cette idée est devenue si populaire chez les Juifs, qu'elle s'est communiquée à tous leurs docteurs, et que, passant de là aux Pères, elle est devenue dominante chez les interprètes de la Genèse, même chez les interprètes philosophes, qui voient dans les premiers chapitres de la Genèse plutôt un *mythe* qu'une *histoire*.

3 *De Opificio*, p. 17 à 33, 38. *De Somniis*, p. 587. *De Profugis*, p. 464. *De Gigantibus*, p. 291.

Le peuple d'Israël descendant d'une famille qui a conservé dans leur pureté le premier sacerdoce et l'image de Dieu empreinte à l'homme, l'Être suprême l'a choisi pour lui donner sa loi.[1]

Les ames qui se purifient par tous ces secours s'élèvent vers les régions supérieures pour y jouir d'une parfaite félicité; celles qui persévèrent dans le mal passent de corps en corps, siéges de passions et de mauvais desirs. Mais ici il faut laisser parler le poète philosophe lui-même, car c'est ici que son génie prend le vol le plus audacieux, et que son langage revêt les formes les plus sublimes : ici Philon est un autre Platon[2]. La région éthérée, dit-il, n'est pas, seule dans l'univers, un désert immense; elle est plutôt une ville populeuse, remplie de citoyens d'une ame immortelle, incorruptible, et aussi nombreux que les astres du ciel. Quelques-unes de ces ames, plus voisines de la terre et plus attachées à ses plaisirs, y descendent pour s'unir aux corps mortels qu'elles

1 Philon n'osa pas dire, comme l'ont fait les gnostiques après lui, que la loi fût donnée par des esprits inférieurs; mais il leur prépara la voie, en dédaignant, comme ils ont fait après lui, le sens naturel qu'elle présente.

2 *De Somniis*, p. 586.

chérissent[1]. D'autres s'en séparent, au contraire, pour s'élever plus haut, après le terme fixé par la nature : cependant il en est de celles-ci que les désirs de la vie terrestre y ramènent de nouveau. D'autres encore, dégoûtées de ses vanités, fuient ce corps comme un sépulcre ou comme une prison, et, s'élançant avec leurs ailes légères vers les régions aériennes, elles y passent le temps de leur existence[2]. Les plus pures et les meilleures de toutes, conduites par des pensées plus sages, plus divines, dédaignant tout ce que peut offrir la terre, se font les ministres du Dieu suprême, les yeux et les oreilles du grand Roi, voyant tout, entendant tout. Les philosophes les nomment *démons;* les codes sacrés les appellent *anges* ou envoyés divins, d'un nom plus juste, car elles transmettent aux enfans les ordres du père, et au père les prières de ses enfans; elles descendent vers la terre et remontent aux cieux, non que celui qui sait tout ait besoin de rapports,

---

1 Philon a peut-être rattaché cette idée à un fait raconté dans la Genèse, celui de l'union des *fils de Dieu avec les filles des hommes;* ce que tous les interprètes mystiques ont entendu des anges.

2 Μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.

mais parce qu'il est bon que les mortels aient des médiateurs et des interprètes, afin qu'ils révèrent davantage le suprême arbitre de leurs destinées.

On voit que les auteurs du moyen âge ont eu tort de ne pas consulter Philon pour la composition de leurs *hiérarchies célestes* : les gnostiques, plus rapprochés de lui, en ont adopté les plus belles idées.

En effet, tout cet ensemble d'opinions : que l'Être suprême est un foyer de lumières dont les rayons ou les émanations pénètrent l'univers; que les lumières et les ténèbres, principes ennemis de tout temps, luttent continuellement ensemble pour s'arracher la domination du monde; que le monde a été créé, non par l'Être suprême, mais par un agent secondaire, qui n'est autre chose que sa parole, et suivant des types qui ne sont autre chose que ses idées, et avec une intelligence, une *sophia* qui n'est autre chose qu'un de ses attributs; que le monde visible est l'image du monde invisible; que la plus pure essence de l'ame humaine est l'image de Dieu; que l'ame a préexisté au corps; que le but de son existence terrestre n'est autre que celui de se dégager du corps, qui n'est que sa prison ou son sépulcre,

et qu'elle s'élèvera dans les régions supérieures dès qu'elle sera purifiée par cette existence : tout cet ensemble d'opinions, qui certes ne manquent ni de hardiesse ni de séduction, Philon les a léguées aux gnostiques. Si ce philosophe en a trouvé les élémens dans les systèmes de Zoroastre, de Platon et de Pythagore, dans les codes sacrés des Juifs et dans les traditions mystérieuses de la Grèce et de l'Égypte, il en a fait du moins un corps de doctrine supérieur à tout ce qu'il trouvait ailleurs. Philon n'est pas un simple compilateur, il n'adopte pas aveuglément les opinions des autres; il les modifie suivant les besoins de son système, car il est en possession, comme il dit lui-même, d'une science supérieure, d'une source de vérités une et universelle, dont les autres doctrines peuvent être des ruisseaux détachés, mais dont elles ne sont que les tributaires.

C'était là suivre fidèlement les traces d'Aristobule; c'est à cette science supérieure que ce philosophe avait soumis la philosophie et les codes hébreux. C'était en général une manière de voir dominante à Alexandrie, et c'est dans ce sens qu'est composé un autre écrit judaïque, beaucoup plus court que les traités de Philon, mais non moins remarquable dans l'histoire de la littérature

d'Alexandrie, j'entends le livre de la Sagesse, souvent attribué à Salomon, mais publié dans Alexandrie, au plus tôt à la fin du second siècle qui a précédé notre ère[1]. Ainsi que Philon, l'auteur de ce traité adopte les opinions des sages de la Grèce et de l'Asie; mais il les soumet à la sagesse supérieure de sa nation.

Au reste, cette science supérieure, cette *gnosis*, à laquelle ne manquait plus que ce nom, était beaucoup plus ancienne chez les Juifs; elle remontait même à l'origine de leur système religieux. Si l'on ne partage point l'opinion de ceux qui font de Moïse un épopte des mystères égyptiens, et qui voient, dans toutes ses institutions, le désir de conserver, entre le vulgaire et les initiés, la ligne de séparation qu'il avait trouvée en Égypte, on est forcé pour le moins de reconnaître, dans ses dispositions, une certaine démarcation, qui semble y correspondre. Non-seulement Moïse lui-même et son frère, mais encore toute la série des grands-prêtres, le conseil des soixante-dix anciens et la chaîne des prophètes, étaient, suivant l'opi-

1 Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. I, p. 188; t. II, p. 141.

nion générale, en possession d'une science supérieure [1]. Les grands-prêtres et les prophètes recevaient des communications directes de l'Être suprême, et l'on distinguait encore en eux l'homme inspiré momentanément et l'homme dans son état ordinaire. [2]

Si ces distinctions, qui forment le premier caractère du gnosticisme, sont aussi anciennes dans les institutions judaïques, le syncrétisme, qui en est le second, s'y reconnaît également à une époque très-reculée, et ce n'est pas non plus Philon qui a donné en cela le premier exemple. Je ne parle point ici des emprunts faits par Moïse aux croyances et aux institutions de l'Égypte, quoiqu'ils soient

---

1 Notre assertion ne pouvant être douteuse que relativement aux soixante-dix anciens, nous rappellerons ce que les Juifs lisaient au 4.e livre de Moïse, ch. 11, v. 25 : *Descendit Dominus..... Auferens de spiritu qui erat in Moyse; et dans Septuaginta viris. Cumque requievisset in eis spiritus, prophetaverunt nec ultra cessaverunt.*

2 Peu de gnostiques ont imité ces hautes prétentions; mais leurs amulettes, qui embrassaient, dans le nom d'*Abraxas*, l'ensemble des intelligences du plérôme, rappellent l'*Urim* et *Thumim* du grand-prêtre, dont les douze pierres, consacrées aux douze tribus, embrassaient l'ensemble du peuple de Dieu.

élevés au-dessus de toute espèce de doute[1], ni de ceux qu'ont pu faire l'auteur du livre de Job, Samuël, Salomon ou quelques autres écrivains distingués, soit à la littérature de l'Arabie, soit à celle de l'Orient en général; mais de ce syncrétisme si frappant et si curieux qui s'établit entre les belles doctrines de la Perse et celles de la Palestine depuis la transplantation des Juifs sur les bords de l'Euphrate et du Tigre.

C'est dans ce grand fait de l'histoire orientale qu'il faut chercher l'origine du gnosticisme; ce sont les doctrines persanes, transportées par les Juifs dans la ville d'Alexandrie et confondues par leurs meilleurs écrivains avec celles de leurs saints codes et celles du platonisme, qui forment les élémens de la gnosis. C'est ce que va nous faire voir un coup d'œil sur les Juifs sous l'empire de la Perse, sur la doctrine qu'ils trouvèrent dans cet empire, et sur celle qu'ils professèrent peu de temps après en être revenus. Le voyageur qui veut remonter aux origines d'un fleuve, ne craint pas de se porter sur tous les points d'où s'émanent les eaux qui le forment : le gnosticisme est un de ces fleuves qui

---

1 Tout l'ouvrage de Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus*, en fournit les preuves.

s'alimentent de mille sources diverses, et nous sommes dans la position d'un voyageur que ne doit effrayer aucune difficulté, puisque nous ne pouvons donner la solution du problème qui nous occupe, qu'après avoir exploré toutes les régions dont la *gnosis* réunit les dépouilles.

Les Juifs, dont les institutions religieuses présentent dès leur origine des affinités si remarquables avec celles de l'Égypte, et qui ont toujours eu un penchant si prononcé pour les cultes des autres peuples, n'ont pu manquer de se familiariser avec les doctrines de leurs vainqueurs. Ils ont dû connaître surtout celles de Zoroastre, que leur protecteur Cyrus paraît avoir fait répandre beaucoup plus qu'elles ne l'étaient avant son règne. Sans doute, dans les premiers temps ils ont considéré les Assyriens, les Chaldéens, les Mèdes et les Perses comme leurs ennemis, et sans doute, dans l'origine, ces peuples se sont montrés tels envers la petite nation qu'ils enfermaient dans leur sein; mais, bientôt, des rapports différens et beaucoup plus doux paraissent s'être établis entre eux. Les Juifs obtinrent une juridiction particulière, des juges et des gouverneurs de leur nation; plusieurs d'entre eux furent revêtus de charges de confiance, et Daniel non-seulement fut l'ami et le ministre des rois,

il fut appelé par eux à la tête du collége des mages [1]. Dès-lors il est évident qu'il a dû se former entre les vainqueurs et les vaincus des relations très-intimes, et dès-lors il est à présumer que les communications se sont étendues jusque sur les idées religieuses, qui ont toujours été, pour les peuples de l'antique Asie, l'objet de leurs plus chères spéculations. Les doctrines de la Perse offraient d'ailleurs aux Juifs quelques analogies qui ne manquèrent pas de les conduire aux emprunts les plus patens. Nous n'aurons, pour prouver cette fusion des croyances, qu'à rappeler successivement les caractères essentiels du système qu'ils trouvèrent en Perse et de celui qu'ils professèrent en rentrant en Palestine.

---

1 Daniel, 2, 1 à 49. Daniel, élevé au collége des mages, joua dans Babylone le rôle que Philon, élevé dans la philosophie platonique, jouait en Égypte. Cette circonstance extraordinaire, quelque sens que l'on doive d'ailleurs attacher aux fonctions de *chef des mages*, autorisait les Juifs à opérer, entre la doctrine de leurs maîtres et la leur, toute espèce de fusion. L'exemple d'un prophète ne pouvait qu'être bon à suivre. Il est pourtant juste de dire, que les rabbins des temps postérieurs ont contesté à Daniël le titre de prophète, parce qu'il avait vécu hors de Palestine. *Cf.* Bertholdt, sur l'institut des mages, à la suite de sa traduction de Daniel, II, p. 289.

Dans le système du Zend-Avesta, le plus remarquable et le plus célèbre de ceux qu'ils rencontrèrent en Asie [1], l'Être suprême est qualifié de *Temps sans bornes* [2], puisqu'on ne sait lui assigner aucune origine; il est tellement enveloppé dans sa gloire; sa nature et ses attributs sont si peu accessibles à l'intelligence humaine, qu'il ne peut être pour elle que l'objet d'une silencieuse vénération. [3] Le commencement de la création se fit par émanation. La première émanation de l'Éternel fut la lumière primitive, et de cette lumière sortit le roi de lumière, Ormuzd. Au moyen de la parole [4], Ormuzd créa le monde pur. Il en est le conservateur et le juge; il est un être saint et céleste; il est l'intelligence et la science. [5]

---

1 Nous verrons bientôt dans quels rapports se trouvaient les doctrines persanes et chaldéennes.

2 *Zeruâné akeréné.*

3 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 414; vol. II, p. 6.

4 Honover, *Z. A.*, vol. I, partie 2, p. 85 et 138, 140, 412, 414.

5 *Ibidem*, p. 80, 414; vol. II, p. 345, 151. Il porte le titre de premier né du *Temps sans bornes*, et il a tous les pouvoirs de l'Être suprême. Il n'est pourtant, à la rigueur, que le quatrième des êtres : il a un *ferouer*, ou une ame

Ormuzd, le premier né du *Temps sans bornes*, commença par créer, d'après son image, six génies, nommés amshaspands, qui entourent son trône; qui sont ses organes auprès des esprits inférieurs, auprès des hommes; qui lui en transmettent les prières, obtiennent pour eux ses faveurs, et leur servent, eux-mêmes, de modèles de pureté et de perfection. Ces amshaspands, dont Ormuzd est le premier, sont des deux sexes, et les kabbalistes et les gnostiques les ont adoptés dans leurs systèmes avec cette distinction.[1]

La seconde série des créations d'Ormuzd fut celle des izeds, qui veillent avec lui et les amshaspands au bonheur, à la pureté, à la conservation du monde, dont ils sont les génies, les gouverneurs. Ils sont également les modèles des hom-

---

préexistante (un type ou un idéal, dans le langage de Platon), et il est dit de lui qu'il a existé dès le commencement dans la lumière première. Dès-lors cette lumière a aussi existé avant lui; mais cette lumière n'étant qu'un élément, et son ferouer n'étant qu'un type, il est, dans le langage ordinaire, le premier né de *Zeruânè akèrènè*.

1 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 79; vol. II, p. 262, etc. Le quatrième amshaspand est la sainte Sapandomad, qui a formé Meschia et Meschiane, les premiers hommes.

mes et les interprètes de leurs prières. Leur chef est Mithra. Ils sont au nombre de vingt-huit.[1]

Le troisième ordre des esprits purs est infiniment plus nombreux : c'est celui des ferouers, qui sont les pensées d'Ormuzd, ou les idées qu'il conçut avant de procéder à la création des choses. Ainsi que les izeds et les amshaspands, ils sont supérieurs aux hommes : ils les protègent dans leur vie; ils les purifieront du mal lors de leur résurrection.[2]

La création de ces chefs et de ces armées célestes était devenue nécessaire. Le second né de l'éternel, Ahriman, émané, comme Ormuzd, de la lumière primitive, et pur comme lui, mais ambitieux et plein d'orgueil, était devenu jaloux du premier né. Sa haine et son orgueil l'avaient fait condamner, par l'Être suprême, à habiter,

---

1 Mithra était invoqué avec le soleil, et fut bientôt confondu avec cet astre, ce qui le rendit l'objet d'un culte particulier, qui éclipsa, dans les temps postérieurs, celui d'Ormuzd même, et fut connu davantage des peuples de l'Occident. Les divinités secondaires ont souvent éclipsé celles du premier rang : qu'on se rappelle Schiva et Vischnou dans l'Inde, Sérapis en Égypte, Jupiter en Grèce, etc.

2 Zend-Avesta, vol. II, p. 252 *et passim*.

pendant une période de douze mille ans, les espaces que n'éclaire aucun rayon de lumière, le noir empire des ténèbres. Cet intervalle devait suffire pour décider la lutte entre la lumière et les ténèbres, entre le bien et le mal; mais Ahriman avait résolu de combattre son adversaire avec toutes les ressources de sa puissance. Il avait créé une foule innombrable de mauvais génies, de dews, qui remplissaient le monde et y disputaient partout l'empire à Ormuzd et à ses auxiliaires. En effet, l'armée d'Ahriman était aussi nombreuse que celle du roi des lumières. Aux sept amshaspands étaient opposés sept archidews, attachés aux sept planètes, paralysant leurs efforts pour le bien et y substituant le mal; aux izeds et aux ferouers résistait l'immense corps des dews, répandant tous les maux de l'ordre physique et moral : la pauvreté, les maladies, l'impureté, l'envie, le chagrin, l'ivresse, la fausseté, la calomnie et leur horrible cortége[1]. Ils étaient, comme les bons génies, des deux sexes. Le dragon était l'image de leur chef Ahriman. L'un

---

1 Sur Ahriman, Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 81, 193, 403, 404, 414, etc. Sur les dews et archidews, *ib.*, vol. I, partie 2, p. 80; vol. II, p. 350, 355, 356.

des plus puissans, des plus pernicieux, se nommait Aschmogh, impur serpent à deux pieds.[1]

Bientôt la guerre entre les deux empires était descendue des régions intellectuelles et supérieures jusque sur la terre. Ormuzd, après un règne de trois mille ans, avait créé le monde matériel en six périodes, appelant successivement à l'existence, la lumière[2], l'eau, la terre, les plantes, les animaux et l'homme. Ahriman avait concouru à la formation de la terre et de l'eau, puisque les ténèbres étaient déjà dans ces élémens, et qu'Ormuzd n'avait pu en exclure leur maître.

Il en avait été de même de la création de l'homme. Ormuzd avait produit, par sa volonté et sa parole, un être qui était le type et la source de vie universelle pour tout ce qui existe sous les cieux[3]; mais son adversaire était parvenu à le

---

1 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 110, 305, 363, 377.

2 C'est la lumière terrestre, qui n'est qu'une faible image de la lumière céleste, élément de l'Être suprême.

3 Cet être portait le nom de *Vie*, et le taureau, qui en est le symbole sur la terre, porte dans le Zend le même nom. C'est ce qui engagea le traducteur français du Zend-Avesta à rendre le mot de *vie* ou de *principe primitif de la vie*, par celui de *taureau*. L'idée qui domine dans l'anthro-

tuer dans la forme dont il était revêtu; et lorsque Ormuzd eut fait venir, des semences recueillies et épurées de cet être, le premier couple des hommes, Meschia et Meschiane, son ennemi avait trouvé moyen de séduire et de corrompre encore ces derniers[1]. Non-seulement il avait altéré de cette manière la nature des hommes, il avait encore opposé aux bons animaux appelés à l'existence par Ormuzd, des animaux aussi méchans que les loups, les serpens et les insectes vénéneux, et, en général, il avait répandu le mal et la mort sur toute la création.

Telles étaient les œuvres d'Ahriman, qui avaient obligé Ormuzd d'augmenter l'armée des génies purs. Cependant, malgré les célestes secours dont il s'entoura et malgré la bienfaisante influence qu'exercent ces esprits de lumière, Ah-

---

pogonie du Zend-Avesta, est celle qu'il y a dans l'homme un principe pur, provenant de l'Être suprême, et un principe impur, qui provient d'une influence étrangère. C'est cette idée dominante qu'ont saisie les kabbalistes, et après eux les gnostiques et beaucoup d'autres docteurs.

1 Zend-Avesta, vol. II, p. 377 et suiv. C'est au moyen de lait et de fruits qu'Ahriman parvint à séduire les premiers hommes, et ce fut la femme qu'il gagna d'abord.

riman fait souvent triompher l'empire des ténèbres dans le cours des trois dernières périodes qui forment le cycle des douze mille ans. Néanmoins les ames pures n'ont rien à craindre : elles sont assistées par les bons esprits. Le triomphe du bien est résolu dans les arrêts de l'Être suprême : l'époque de ce triomphe arrivera infailliblement. Au moment où la terre sera le plus profondément affligée des maux que versent sur elle les esprits de perdition, trois prophètes vont apparaître et porter aux mortels le secours de leurs lumières. L'un d'eux, Sosiosch, régénérera la terre, et lui rendra sa beauté, sa force, sa pureté primitives. Il jugera les bons et les méchans. Après la résurrection universelle des bons, les esprits purs les conduiront au séjour de l'éternelle félicité. Ahriman, ses mauvais démons et tous les méchans seront eux-mêmes purifiés dans un torrent de métal liquide. Dès-lors la loi d'Ormuzd régnera partout; tous les hommes seront heureux : tous, jouissant d'un bonheur inaltérable, chanteront avec Sosiosch les louanges de l'Être suprême.[1]

Telle était la principale doctrine que les Juifs

---

1 Zend-Avesta, t. II, p. 278, 411 à 415.

rencontrèrent en Asie; et l'on voit, par ce simple coup d'œil, combien elle offrait d'analogies avec celle qu'ils y apportaient eux-mêmes, combien elle leur présentait de germes pour développer leurs opinions. Cependant, avant d'examiner les idées qu'ils en adoptèrent, nous avons un mot à dire sur les autres théories orientales qui se recommandaient en même temps à leur attention.

La ville et l'empire de Babylone possédaient une ancienne et nombreuse caste de prêtres, que l'on distinguait en Mages et en Chaldéens. Les mages semblent remonter à une haute antiquité, et les Chaldéens, en faisant la conquête de Babylone, paraissent en avoir conservé l'institut, en le combinant avec celui de leurs prêtres, toutefois de manière à éviter une fusion entière des deux corps. Les uns et les autres, suivant les renseignemens un peu confus des anciens, s'occupaient principalement d'astrologie, d'oracles et de magie. Les anciens mages y avaient joint des connaissances astronomiques qu'il ne faut ni trop exagérer ni trop abaisser[1]. En tout cas, ce ne fut pas celui

1 Ideler, sur les connaissances astronomiques des Chaldéens, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, années 1814 et 1818 (réimprimés en 1818, en allemand).

de leurs mystérieux trésors qui tenta le plus les Juifs. A l'époque où ces derniers se trouvaient à Babylone, les diverses classes de mages se distinguaient en exégètes des écritures figurées, interprètes de la nature, interprètes des songes, astronomes, devins et chaldéens [1], sous l'autorité d'un chef de haute puissance; mais il est aussi difficile de préciser leur véritable savoir, que leurs rapports exacts avec les Chaldéens, dont ils se distinguaient, et avec les partisans de Zoroastre, dont ils n'ont ni entièrement adopté ni rejeté la réforme [2]. Les Juifs n'ayant guère pris chez eux que la croyance et les pratiques de la magie, ce point de doctrine est à peu près le seul qui nous intéresse [3]. Il est vrai

---

1 Il faut, sans doute, joindre à ces classes celles des historiographes (Esth. 1, 13) et des chantres sacrés (Q. Curtius, V, 1). *Cf.* Bertholdt, Version de Daniel, p. 835 *sq.*

2 Les cylindres et les pierres gravées que l'on trouve à Babylone nous laissent dans le doute à ce sujet, puisqu'ils s'expliquent par la seule époque persane. Heeren, Idées sur la politique, les relations et le commerce des anciens, t. II, p. 196.

3 Les éons s'expliquent si bien par les *ferouers* de Zoroastre et les *idées* de Platon, que nous n'avons pas besoin de recourir aux *jynges* des Chaldéens, citées dans les oracles de Zoroastre. Voyez Brucker, *Historia de ideis*, page 5, 64.

que Zoroastre ayant combattu vivement la magie, et Daniel, qui en devait être également l'ennemi, ayant accepté les fonctions de chef des mages, on serait tenté de croire, qu'au temps de l'exil ces prêtres avaient abandonné leurs pratiques superstitieuses. Il est pourtant incontestable, que les exilés adoptèrent précisément ces pratiques; et il paraît, d'après cela, que, si les grandes villes reçurent la réforme de Zoroastre, les habitans des campagnes, dont le vulgaire des Juifs se rapprochait par ses mœurs, conservaient encore les anciennes erreurs. Dans tous les cas, les Babyloniens ayant appartenu à la race commune des peuples assyriens, mèdes et persans, et Zoroastre n'ayant fait que réformer les antiques doctrines de la région d'Ériène[1], les croyances de ces nations, quelques nuances qu'elles eussent reçues dans le cours des siècles, ont dû offrir encore d'intimes analogies, et les Juifs ont pu dès-lors participer aux opinions de leurs différens maîtres.

Il n'est pas jusqu'aux Indous dont les Juifs n'aient pu connaître quelques doctrines en Perse.

---

1 Voy. Rhode, *Die heilige Sage des Zendvolkes*, etc. (Doctrine des peuples Zend), p. 65.

Zoroastre avait eu des relations avec l'Inde, et la Perse a toujours eu l'œil sur les enseignemens de ses méditatifs voisins.[1]

Cependant, si les gnostiques ont reçu quelques idées indiennes, et peut-être même chinoises[2], les rapports qui se sont établis entre les

---

1 Anquetil Duperron, Mémoires de l'Académie des inscriptions, vol. XXXI, p. 337 et 338.

2 La citation suivante, empruntée au philosophe Lao-Tseu, a l'air si kabbalistique et si gnostique, qu'il ne dépendrait que de nous de le faire passer, par les communications de l'exil, pour l'un des précurseurs de la kabbale et de la gnosis. « Avant le chaos qui a précédé la naissance « du ciel et de la terre, dit Lao-Tseu, un seul être existait, immense et silencieux, immuable et toujours agis- « sant : c'est la mère de l'univers. J'ignore son nom ; mais « je le désigne par le mot *raison*. L'homme a son modèle « dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la rai- « son, la raison en elle-même (ce sont la *σιγὴ*, la *σοφία*, « les *ferouers*, les *idées*, les *éons*). » Voy. Abel Remusat, Mélanges asiatiques, vol. I, 94 à 96. Les analogies que ce célèbre orientaliste remarque entre la doctrine de Lao-Tseu et celle des Juifs, et qui s'étendent jusque sur le nom de *Jéhovah*, lui paraissent provenir de la dispersion en Asie des dix tribus vaincues et emmenées captives par Salmanazar. Au surplus, la raison humaine, qui est à peu près la même partout, peut tomber, en divers lieux et en divers temps, sur les mêmes idées sans qu'il y ait communication.

Grecs et les Orientaux, par suite des conquêtes d'Alexandre, expliquent peut-être ces rencontres encore mieux que les leçons prises par les Juifs dans leur exil. C'est ce qui nous engage à ne rechercher ici que l'influence exercée sur le judaïsme des temps postérieurs par les doctrines chaldéennes et persanes.

Cette influence fut telle, qu'elle se montre dans toutes les branches et dans toutes les sectes des Juifs.

Le système qui domina chez eux depuis l'exil, est le Pharisćisme, dont l'origine est d'autant plus ancienne qu'elle est difficile à déterminer exactement[1]. S'il est hasardeux de dériver le nom des pharisiens de celui de *parsi*, comme a fait Volney, qui joignait tant de vues fausses à des études et à des voyages qui auraient dû l'en garantir, il paraît au moins que le parsisme a eu de l'influence sur le pharisćisme. A l'exemple des Perses, les

1 M. Dewette trouve aussi, dans l'enseignement des pharisiens, les motifs de rapprocher leur origine des temps de l'exil. Voy. son Archéologie hébraïque, p. 335. L'opinion de Josèphe, qui dit que les Juifs avaient *trois philosophies*, *ἐκ τοῦ πανὺ ἀρχαίου τῶν πατρίων* (Antiquit. XVIII, 1, 2), ne prouve rien contre l'origine étrangère du pharisćisme, car c'est l'assertion d'un écrivain qui attribue aux Juifs la priorité sur toutes les autres doctrines.

pheroschim ou pharisiens, qui tenaient ce titre d'une science exclusive qu'ils prétendaient avoir [1], enseignaient une lutte constante entre l'empire du bien et celui du mal. Comme les Perses, ils attribuaient le mal et la chute de l'homme aux démons et à leur chef, et, comme eux, ils admettaient une protection spéciale des bons par les agens inférieurs ou les agens de Jéhovah. Leur doctrine, sur ce sujet, était beaucoup plus riche que celle des saints codes, et la source à laquelle ils l'avaient puisée est trop en évidence pour qu'il soit besoin de la rechercher.[2]

---

1 Le mot פרש (pluriel, פרשים) veut dire *interprète*, et cette désignation donnée aux pharisiens indiquait leur prétention de pouvoir, seuls, entendre le véritable sens des saints codes, par la tradition orale que Moïse avait reçue sur le mont Sinaï, et que les générations successives des initiés s'étaient transmises inaltérées jusqu'à eux. *Cf.* Drusius, *de Tribus sectis*, etc., *lib. II*, *c.* 2. Cette tradition secrète était la *gnosis* des pharisiens. Suidas, au mot φαρισαῖοι, et S. Épiphane, *Hæres.* 16, dérivent leur nom de פרש, *séparer*, et leur attribuent, ainsi que Josèphe (*Bell. judaic. I*, 5, 2), la prétention de savoir plus et de mieux vivre que les autres, ce qui correspond encore au gnosticisme. Voy. aussi *Ugolini Thesaur. antiquit. sacrarum*, t. XXII, *p. VI*, *sq.*

2 Leur costume même était étranger. Ugolinus, *l. c.*,

Il paraîtrait même que le sadducéisme ne fut, dans l'origine, qu'une opposition essentiellement judaïque contre les enseignemens étrangers, et contre le mélange des doctrines adoptées par les pharisiens [1]. Aussi le peuple, toujours enclin au syncrétisme, se prononça-t-il pour les derniers, malgré la considération et les richesses dont jouissaient les autres. [2]

Quant aux *Esséniens* et aux *Thérapeutes*, le mélange des pratiques orientales et occidentales, des opinions persanes et pythagoriciennes, qui caractérise le philonisme, plus encore le gnosticisme, est si patent chez les uns et les autres, qu'on ne saurait même le contester. Les uns et les autres se distinguaient moins par des spéculations métaphysiques, que par de simples méditations et des pratiques morales; mais ces dernières partaient, presque toutes, du principe zoroastrien, qu'il faut dégager l'ame des entraves et des in-

---

p. V. Leur croyance à l'influence des astres, p. XIV; à la métempsycose, p. XVI; leur angélo-logie, p. XX; leur astronomie, p. XLVI, sont autant de doctrines étrangères.

1 Dewette, *Biblische Dogmatik*, SS. 150, 156, 161.

2 *Josephi Antiquit.*, *XIII*, 10, 6; *XVIII*, 1, 4. *Cf.* Ugolinus, *l. c.*, *p. LXX*.

fluences de la matière, ce qui les entraînait dans des abstinences et des macérations entièrement opposées aux anciennes idées hébraïques. En général, la vie et les mœurs de ces associations mystiques, telles que nous les peignent Philon et Josèphe[1], semblent être l'image de ce que le Zend-Avesta prescrit au fidèle adorateur d'Ormuzd, et quelques-unes de leurs observances ne s'expliquent que par le Zend-Avesta[2]. Si ces deux sectes, dont l'une, celle des thérapeutes, habitait l'Égypte, surtout les environs d'Alexandrie, et dont l'autre, celle des esséniens, occupait quelques lieux de la Palestine, près de la mer Morte, se rencontrent dans leurs idées d'une manière si frappante, c'est encore un phénomène qu'une influence étrangère peut seule expliquer[3]. Ceux des Juifs de la Palestine et de l'Égypte qui se montrèrent moins accessibles à cette influence,

---

1 Philon, *De Vita contemplativa;* Josèphe, *Bellum judaic.*, *II*, 8, 7.

2 Par exemple, la prière au lever du soleil, Bundehesch, II, Izeschne Ha, I, II.

3 M. Creuzer rapproche le nom des *esséniens* de celui de ἐσσῆνες (Voy. Hesychius et Zonaras *sub hac voce*), prêtres de la ville d'Éphèse, et nous croyons, avec lui, que les prê-

différèrent essentiellement les uns des autres, comme nous avons déjà fait remarquer. Les Juifs d'Égypte, sous l'influence de la savante école grecque d'Alexandrie, s'efforçaient, en général, de mettre les doctrines de l'Orient plus en harmonie avec les antiques traditions de la Grèce, et de là vient que, dans le tableau des *thérapeutes* qu'a tracé Philon, nous remarquons tant d'analogies avec les idées pythagoriciennes et orphiques. Les Juifs de la Palestine, au contraire, manquant de communications aussi intimes avec la Grèce, ou les dédaignant, s'attachèrent davantage aux doctrines orientales qu'ils venaient de prendre aux sources, et avec lesquelles les familiarisaient toujours plus les nombreuses relations qu'ils avaient en Perse, où était restée la majorité de leur peuple. C'est ce que nous montre la Kabbale, qui appartient plus à la Palestine qu'à

---

tres essènes d'Éphèse, les orphiques de la Thrace et les curètes de l'île de Crète, ne sont qu'autant de branches diverses d'une antique doctrine commune; mais cet illustre écrivain se prononce aussi pour l'origine asiatique de cette doctrine; et le nom des *esséniens*, que l'on a interprété par *prophètes*, *pieux*, *purs*, n'est nullement grec. Voy. Creuzer, *Symbolik*, vol. IV, p. 433.

l'Égypte, quoiqu'elle se soit également répandue dans ce pays.

L'origine des doctrines kabbalistiques a été placée quelquefois après celle du christianisme, et il n'est pas impossible qu'elles aient reçu quelques développemens après cette époque; mais ses élémens remontent beaucoup plus haut. Les écrits de Daniel en portent les traces les plus évidentes [1], et à cette attestation monumentale se joignent des considérations non moins probantes. L'idée de l'émanation est, pour ainsi dire, l'ame, le caractère essentiel de la Kabbale; or, c'est aussi le caractère le plus essentiel du zoroastrisme : il est donc à croire que c'est dans leurs rapports les plus intimes avec la Perse, que les Juifs ont reçu cette idée. Des analogies ou des emprunts secondaires viennent, dans les théories des kabbalistes, se grouper, autour de ce principe fondamental, en si grand nombre, que la Kabbale se montre auprès du zoroastrisme comme la copie auprès de l'original. Si les Juifs assignent eux-mêmes à leurs spéculations kabbalistiques une origine plus

---

1 Eichhorn, *Bibliothek für biblische Litteratur*, vol. III, p. 797.

ancienne, s'ils les rattachent à Moïse, aux patriarches et au protoplaste, il faut, d'un côté, réduire ces exagérations hébraïques à leur valeur réelle, et, d'un autre côté, leur accorder au moins ce qu'elles valent, c'est-à-dire, reconnaître dans la Kabbale l'antiquité qu'elle a effectivement[1]. La Kabbale, contemporaine du christianisme, ou postérieure à ce système, serait tout autre qu'elle n'est. Lorsque les nouveaux platoniciens ont élevé leur système contre celui des chrétiens, ils en ont adopté les vérités les plus brillantes et les plus positives, en les déduisant des mythes les plus antiques de la Grèce, ou plutôt en les y transportant. Julien fit la même chose lorsqu'il voulut restaurer cet hellénisme qui tombait de toute part avec ses monumens, et dont il était l'enthousiaste le plus passionné. C'est aussi ce qu'auraient fait les auteurs de la Kabbale, s'ils avaient été contemporains du christianisme, ou postérieurs à cette religion. En général, quiconque connaît la littérature judaïque des premiers siècles de notre ère,

---

1 Voyez les contes et les prétentions des Juifs sur l'antiquité de la Kabbale, dans Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. II, p. 924.

sait que les Juifs n'ont songé, à cette époque, qu'à conserver et à interpréter leurs anciennes doctrines; qu'ils n'ont pas créé alors les richesses de la Kabbale, qui sont plus considérables et plus dignes d'attention que l'on ne croit ordinairement.[1]

Il est donc évident à nos yeux que la Kabbale remonte aux temps de l'exil, et rien ne saurait mieux le prouver qu'elle-même.

Suivant la Kabbale[2], comme suivant la doctrine

---

1 L'auteur anonyme de l'ouvrage intitulé *Philosophie de l'histoire ou Sur la tradition* (Francfort, 1827), sans entrer dans la question de l'origine étrangère de la Kabbale, ouvre sur ce système une série de vues nouvelles, et expose, entre autres, avec une grande connaissance de la chose, les efforts que firent les Juifs d'Occident et d'Orient pour cacher aux chrétiens quelques-uns de leurs principaux écrits.

2 Le mot de קבלה vient de la racine קבל *accipere*, et signifie *chose reçue* par transmission, *tradition*, écrite ou orale. Voy. Knorr à Rosenroth, *Kabbala denudata*; Beer, Histoire des sectes judaïques anciennes et modernes, Brünn, 2 vol. in-8.°, t. II, p. 3. Les sources auxquelles nous puisons la connaissance des doctrines kabbalistiques sont les livres *Jezirah* et *Sohar*, dont le premier a été rédigé, au second siècle de notre ère, par *Rabi Akhiba*, d'après les anciens documens, et le second, un peu plus tard, par l'élève d'Akhiba, Siméon Ben Jochaï. L'un et l'autre de ces

de Zoroastre, tout ce qui existe, est émané d'une source de lumière infinie.[1]

Avant toutes les choses existait l'être primitif, le *vieux des jours*, l'ancien roi de la lumière.[2]

Ce titre de roi de lumière est d'autant plus remarquable, qu'il est donné fréquemment au Créateur, non-seulement dans le Zend-Avesta, mais encore dans le Code des sabéens.[3]

C'est ce roi de lumière qui est le tout : il est la cause réelle de toutes les existences; il est infini (*Ensoph*[4]); il est *lui;* il n'y a rien en lui *qui*

---

traités ont été malheureusement fort altérés et chargés de beaucoup d'additions, dans le cours des siècles. Ils renferment aussi évidemment des doctrines antérieures à l'époque de leurs auteurs, que le Pentateuque et le Zend-Avesta contiennent des élémens plus anciens que Moïse et Zoroastre. Nous aurons recours quelquefois à l'un des meilleurs commentaires de ces écrits, à la *Porta cœlorum* d'Abraham Cohen Irira.

1 Suivant Zoroastre, tout s'est fait par Ormuzd, qui a existé de tout temps dans la lumière infinie.

2 Voy. Knorr, *Kabbala denudata*, t. I, p. 208 et 571; Irira, *Porta cœlorum, diss. IV, c.* 1, p. 76; *Liber mysterii, sect.* 1, 5, 3, 2, S. 2; et Idra Rabba, *sect.* 5, S. 83.

3 Norberg, *Codex nazaræus* (publié à Coppenhague, 4 vol. in-4.°), vol. I, p. 61 *et passim*.

4 אין סוף, *non finis*.

puisse s'appeler toi; mais on ne saurait le connaître; il est un œil fermé.[1]

Le monde est la révélation du roi de lumière, et ne subsiste qu'en lui. Ses qualités s'y présentent d'après diverses modifications et à divers degrés. Le monde est donc sa sainte splendeur; cependant ce n'est encore que son *manteau*, qu'il faut révérer en silence.[2]

Tout étant émané de l'Être suprême, plus un être est rapproché de lui, plus il est parfait; plus il s'en éloigne, sur l'échelle des émanations, plus il perd en pureté.

Les kabbalistes ont encore trouvé ces idées de gradation chez les Perses, et les ont communiquées aux gnostiques. Ils répondent d'ailleurs à nos propres opinions sur la hiérarchie céleste et humaine.

Avant la création des mondes, la lumière pri-

---

1 Idra Suta, S. 58, 59, 61, 330; Idra Rabba, sect. 6, S. 58, S. 201. Dans les doctrines indiennes, non-seulement l'Être suprême est la cause réelle de tout, il est encore la seule existence réelle; tout le reste n'est qu'illusion. Dans les doctrines persanes et gnostiques, l'Être suprême est également caché, comme dans la Kabbale : c'est le πατὴρ ἄγνωστος.

2 Idra Rabba, *sectio* 3, S. 24, 495; *sect.* 5, S. 58.

mitive remplissait tout, en sorte qu'il n'y avait point de vide; et lorsque l'Être suprême, qui existait dans cette lumière, résolut de déployer et de manifester ces perfections dans des mondes, il se retira en lui-même, et forma autour de lui un espace vide, dans lequel il laissa tomber sa première émanation, rayon de lumière, qui est la cause, le principe de tout ce qui existe; qui réunit à la fois la force génératrice et conceptive; qui est père et mère, dans le sens le plus sublime[1]; qui pénètre tout, et sans lequel rien ne saurait un instant subsister[2]. C'est de cette double force, désignée par les deux premières lettres du mot Jéhovah, qu'est émané le premier né de Dieu[3], la forme universelle (tikkun) et le contenant général de tous les êtres[4], uni avec l'infini par le rayon primitif. C'est lui qui est le créateur, le conservateur et le principe animant du monde.[5]

1 Idée des συζυγίαι du gnosticisme.

2 Idra Rabba, SS. 30, 124, 136, 313, 314, 433.

3 C'est le πρωτόγονον τοῦ Θεοῦ de Philon.

4 C'est l'idée persane et platonique de l'*archétype* des choses.

5 *Liber mysterii*, SS. 33, 37, 38, 42; Idra Suta, S. 209; Idra Rabba, SS. 17, 124, 136.

Il est lumière de lumière, ayant les trois forces primitives de la divinité, la lumière, l'esprit et la vie[1]. Comme il a reçu ce qu'il donne, la lumière et la vie, il est également considéré comme principe générateur et conceptif, comme homme primitif (Adam Kadmon); et puisque l'homme est un petit monde, *μικροκόσμος*, il porte à juste titre le nom de *grand monde*, *μακροκόσμος*.[2]

Les kabbalistes ont rattaché ces renseignemens aux mots de *lumière*, de *principe* et de *vie*, qui se rencontrent si fréquemment dans les codes sacrés; mais il est évident qu'ils ont réuni dans leur *Adam Kadmon*, dans ce principe de lumière et de vie, une partie des attributs d'Ormuzd et de Kaiomorts, qui sont les mêmes principes chez les Perses.

Ils ont encore modifié, d'une manière analogue, marchant toujours sur les traces de leurs maîtres, les émanations que le Zend-Avesta attribue au Créateur. Adam Kadmon s'est révélé en dix émanations, *sephiroth*, qui, pourtant, ne sont pas

---

1 Les gnostiques ont fait du *φῶς*, du *πνεύμα* et de la *ζωὴ* autant d'émanations différentes.

2 Idra Rabba, SS. 58, 495; Idra Suta, S. 530; Irira, p. 31.

des êtres, qui ne sont que des sources de vie, des vases de toute-puissance, des types de création : ce sont la *couronne*, la *sagesse*, la *prudence*, la *magnificence*, la *sévérité*, la *beauté*, la *victoire*, la *gloire*, le *fondement* et l'*empire*. On voit que ce sont là proprement les attributs de l'Être suprême. C'est par ces attributs qu'il se révèle; et ce n'est pas Dieu lui-même que l'esprit humain peut reconnaître dans ses œuvres; ce n'est que son mode de s'y manifester. Dans tous les cas, c'est une vérité profondément métaphysique, que les kabbalistes mettent ici en avant.

La preuve évidente que ces *sephiroth* ne sont que les attributs de Dieu, se voit en cela, que la Kabbale leur accorde, à chacune, l'un des noms plus ou moins solennels qui servent dans leur langue à la désignation de l'Être suprême.[1]

---

1 Ils attribuent à la sagesse le nom de *Jeh;* à la prudence, celui de *Jéhovah;* à la magnificence, celui d'*El;* à la sévérité, celui d'*Élohim;* à la victoire et à la gloire, celui de *Zébaoth;* à l'empire, celui d'*Adonaï*. Ils y rattachent encore d'autres idées et d'autres symboles, qui sont trop importans, dans l'explication du gnosticisme, pour que nous puissions les passer sous silence. La *couronne*, dont le nom se rencontre avec celui de στέφανος, que Parménides don-

Ces dix sephiroth ont servi de types, suivant lesquels la création s'est faite, et c'est d'elles que

---

nait à l'Être suprême, a aussi le nom d'*or*, qui est celui d'*our*, du système des sabiens : c'est donc la lumière. Cependant la couleur noire est l'un de ses attributs : il y a donc l'idée du génie *Our* du sabéisme. La *sagesse*, que certains kabbalistes, qui semblent appartenir à l'Égypte, nomment aussi *νοῦς* et *λόγος* (ce qui répond au platonisme), est la sophia du gnosticisme. On l'appelle entre autres la *crainte*, la *profondeur de la pensée*, l'*Éden*, et elle porte encore d'autres noms, qui indiquent les passions qui l'agitent, suivant les gnostiques. (Voy. *Kabbala denudata, apparat. in libr. Sohar, pars* 2, p. 8.) La *prudence*, la *φρόνησις* de la *gnose*, ou la *σύνεσις* des platoniciens, est un *fleuve sortant du paradis*, ce qui conduit aux *Jourdains* du sabéisme; elle est la *source de l'huile d'onction*, ce qui répond au *pneuma* des chrétiens; elle est peut-être la *θεία ψυχή* des platoniciens. La *magnificence* a pour symbole la *tête de lion*, si fréquente chez les gnostiques; la *sévérité* est caractérisée par un feu rouge et noir; la *beauté*, par la couleur verte et jaune (si chère encore au beau sexe de la nation judaïque), que nous retrouverons chez les ophites, et par un *miroir illuminant* qui s'y rencontre de même : elle se nomme l'époux de l'église, titre que reproduit le système de Valentin. La *victoire* est Jéhovah Zébaoth et la *colonne droite*, la colonne de Jackin, si connue dans ces associations mystérieuses qui existent encore, et dont les idées, le rite et le langage se retrouvent dans l'antiquité, à un degré qui serait de nature à les surprendre elles-mêmes, malgré les exagérations qu'elles affectent, et

sont émanés quatre degrés d'êtres, ou quatre mondes, nommés *Aziluth*, *Briah*, *Jezirah* et

---

qui cesseraient d'être de l'affectation, si elles étaient plus érudites. La *gloire* est la *colonne gauche*, la colonne de Booz, autre expression de ces associations; elle est le *vieux serpent*; elle est chérubin et séraphin, ce que le génie *Ophis* ou *Serpent* est également chez les ophites, car il est un esprit bon et pur. Le *fondement* est l'*ange rédempteur*, l'*arbre de la science du bien et du mal*, l'alliance de Dieu, Léviathan, Noé, Joseph, Salomon, Jéhovah au-dessus de l'arche d'alliance, la paix, le Messie: dénominations qui expriment, toutes, l'alliance éternelle qui existe entre l'Être suprême et tout ce qui émane de lui, et en vertu de laquelle il ramène à lui, soit par des êtres privilégiés, soit par le Messie lui-même, tous ceux qui se sont éloignés de leur primitive pureté et de sa propre essence. C'est encore l'une des idées dominantes du gnosticisme. Enfin, l'*empire* est Dieu, la vie, la terre, la lune, la fin, l'épouse, l'église (v. ci-dessous École de Valentin), le feu consumant, etc. On conçoit facilement le sens de ces dénominations, qui sont encore, pour la plupart, empruntées au *Zend-Avesta* et reproduites dans la *gnosis*. On conçoit aussi qu'une telle richesse d'attributs, dont nous ne rappelons ici que la très-moindre partie, a dû donner lieu à une infinité de combinaisons, soit entre les sephiroth elles-mêmes, soit entre elles et Adam Kadmon ou Ensoph. Pour rendre leurs idées plus intelligibles à l'esprit, les kabbalistes les offraient à l'œil, au moyen de diverses figures et symboles, que les gnostiques se sont appropriés en les modifiant, comme ils ont fait de leurs idées. C'est

Asiah, c'est-à-dire, les mondes d'émanation, de création, de formation et de fabrication[1] Ces

---

tantôt par une série de cercles, qui se croisaient mystérieusement et à l'infini, tantôt par une sorte de figure d'homme ou d'arbre, faite avec divers cercles et lignes, qu'ils représentaient les rapports des sephiroth. Le *cercle*, qui était particulièrement le symbole de la première des sephiroth, paraît avoir, conjointement avec le serpent Ophis, donné lieu au symbole du serpent Anneau, si cher aux gnostiques, et la figure d'homme semble se retrouver sur leurs *abraxas*. (Voy. notre table kabbalistique et notre table valentinienne, planche 1. *Cf. Kabbala denudata*, planche 15, *et appar. in librum Sohar*, partie 2, p. 6 et 7, et le Lexique kabbalistique, p. 232, avec la planche 12. *Cf.* Eichhorn, *Biblioth. für bibl. Litterat.*, vol. V, p. 382.) Quant à la figure d'Adam Kadmon et aux spéculations qu'ils symbolisaient sur les diverses parties de son corps, il n'est pas impossible que l'idée indienne, qui fait sortir des divers membres de Bramah diverses classes d'hommes, leur eût servi de point de départ. Tout est lié dans l'antique Asie, et à chaque pas de plus que nous faisons dans l'histoire de ses monumens, nous découvrons une nouvelle preuve de ce grand fait. Il y a même, dans l'exemple spécial qui nous occupe, une analogie de nom qui est frappante : l'image de *Seir Anpin* se compose de 243 membres, nombre exprimé par les lettres אברם, Abram, Bramah. (Voy. *Kabbala denudata appar. ad libr. Sohar*, partie 4, p. 212.)

1 *Lexic. kabbalist. sub voce* אצילות. Irira, *diss.* 5, p. 97; *diss.* 6, p. 134.

mondes sont sortis l'un de l'autre, de manière que le monde supérieur est toujours la racine et la source du monde immédiatement inférieur; mais, en revanche, le monde supérieur est enveloppé par le monde inférieur.

Le monde d'émanation, uni immédiatement avec Adam Kadmon, est le plus pur; les autres vont de déchéance en déchéance : le monde de fabrication est le monde matériel[1]. Cependant, dans tout ce qui existe, il n'y a rien de purement matériel; tout vient de Dieu par irradiation; tout subsiste par le rayon divin qui pénètre la création; tout est uni par l'esprit de Dieu, qui est la vie de la vie; *tout est Dieu*[2]. Aussi les kabbalistes considèrent-ils l'ensemble des choses comme une grande et unique chaîne d'intelligences, qu'ils

---

1 Idra Suta, §. 181. *Kabbala denudata*, II, 1, 19. *Pneumat. kabbal.*, c. 4. C'était là le grand écueil de toutes les cosmogonies asiatiques. Elles ne veulent pas concevoir qu'un monde matériel soit l'ouvrage ou l'acte d'un être spirituel, et, pour éviter cette doctrine qui les choque, elles placent toute une série d'émanations entre Dieu et l'univers. C'est aussi le parti que les gnostiques ont cru devoir prendre.

2 *Omnia sunt* הוא, *Ipse. Liber mysterii*, §. 32. Idra Rabba, §. 172.

classent en trente-deux *portes*. Ces trente-deux intelligences ne sont pourtant pas non plus des êtres : ce sont des élémens, des *énergies*, d'où se forment des substances ou des êtres.[1]

L'immense chaîne de ces êtres qui, en dernière analyse, sont tous émanés de Dieu, mais qui offrent, par la succession des émanations, une variété infinie d'existences, est répartie et classée d'une manière analogue à la nature de chacun d'eux. Le monde Aziluth est habité par les parzuphim, les plus pures émanations de Dieu, qui existent par elles-mêmes, et qui n'ont rien de matériel[2]. Les habitans de Briah sont d'un rang inférieur ; ils sont les ministres d'Aziluth ; mais ils sont encore immatériels. Ceux de Jezirah, un peu moins purs, sont les serviteurs de Briah, et l'on distingue parmi eux les chérubins, les séraphins, les mélachins, les élohims et les beneiélohims[3]. Ceux d'Asiah, au contraire, qui sont les plus éloignés du grand roi de la lumière, sont des êtres matériels, des esprits méchans, des

1 *Pneumat. kabbalist.*, *c.* 2, 15, 4, SS. 1 à 9.

2 *Pneumatologia kabbal.*, Knorr, t. II, partie 3, p. 188.

3 *Ibid.*, p. 191. *Cf.* Genèse, ch. 6, v. 2. Isaïe, ch. 6, 3 ; ch. 33, 7.

klippoth, de grossières enveloppes d'émanations : ils sont des deux sexes. Leur chef est Bélial [1]. Plus ils sont inférieurs aux intelligences pures, plus ils en sont jaloux : ils voudraient être leurs égaux. Ils combattent le règne du bien ; ils séduisent les hommes ; ils ont séduit Adam ; ils s'efforcent d'assumer en eux tous les germes de la vie pure ; ils ne cessent de provoquer les fautes et les guerres. [2]

Il est impossible de ne pas reconnaître ici les mêmes classes d'esprits qu'enseigne le Zend-Avesta : ce sont les amshaspands, les izeds, les ferouers et les dews, dont le chef Ahriman est l'équivalent de Bélial. Dans les deux systèmes, les anges de lumière remplissent, auprès des hommes, les mêmes fonctions ; les klippoth et les dews leur font le même mal. Quelques terminologies de plus, sont tout ce qui distingue les kabbalistes de Zoroastre.

Les erreurs, les guerres, les séductions, le mal qui en est la source, et en général cette affligeante scission des esprits purs et des mauvais génies, n'existaient pas dans l'origine : tout était uni en

---

1 *Pneumat. kabb.*, l. c., p. 195.

2 *Ibid.*, p. 197, 212, 239.

harmonie; tout était plein de la même lumière divine; tout était pur. Une révolution funeste, la *chute des sept rois*, qui tombèrent en désordre, est venue déranger l'univers et en troubler l'harmonie. La création toute entière allait être compromise. Cependant le Créateur tira des sept rois le principe du bien et de la lumière [1], et la distribua sur les quatre mondes ou les quatre classes d'êtres, en sorte que ceux des trois premières classes reçussent des intelligences pures, unies en amour et en harmonie, tandis que la quatrième n'eut que les grossières enveloppes de l'empire de la lumière, avec quelques faibles rayons de cet empire.

Lorsque la lutte qui s'est établie entre les klippoth et les bons anges sera parvenue au période déterminé; lorsque ces esprits enveloppés de ténèbres auront assez long-temps, et en vain, essayé d'absorber la vie et la lumière divine, l'Éternel viendra lui-même les corriger : il les délivrera de la matière qui les captive, ranimera et fortifiera le rayon de lumière et la nature spirituelle

---

1 C'est Ormuzd qui retire les principes de lumière du Kaiomorts, tué par Ahriman.

qu'ils possèdent, et rétablira dans tout l'univers la primitive et sainte harmonie qui en fait la félicité.

Cette palingénésie est encore empruntée au parsisme; elle ne se trouve nulle part dans les codes hébraïques, mais nous la retrouverons dans les doctrines du gnosticisme.

L'anthropologie de la Kabbale est tirée de la même source.

L'ame de l'homme prend, en dernier lieu, son origine dans l'Être suprême; mais elle tient plus immédiatement encore aux quatre mondes des esprits. Aussi se compose-t-elle de quatre parties distinctes : du *Nephesch*, qui provient de l'Asiah, et qui est le siége des appétits physiques; du *Ruach*, qui émane du Jezirah, et qui est le siége des passions; du *Neschamah*, qui est sorti de Briah, et qui constitue la raison; enfin du *Chaiah*, qui est émané d'Aziluth, et qui est le véritable principe de la vie spirituelle.[1]

Toutes les ames du genre humain ont préexisté dans le protoplaste, et se sont corrompues avec

1 Knorr à Rosenroth, *ad Iriram de revolutione animarum*, p. 247.

lui par l'influence des mauvais esprits. Elles sont reléguées dans des corps, pour y expier leur faute et pour s'y exercer dans le bien[1]. C'est par la prière et la vertu qu'elles peuvent se dégager de leurs enveloppes. Celles qui, en quittant le corps qu'elles habitent, ne seront pas assez pures pour entrer dans le monde Aziluth, recommenceront une nouvelle migration[2], jusqu'à ce qu'elles soient dignes de prendre part, avec les esprits de lumière, à la contemplation de l'Être suprême, dont la splendeur remplit l'univers.

Ainsi que nous l'avons dit, ce système, si différent des anciennes croyances hébraïques, n'est guère autre chose que la copie du parsisme, et doit remonter, par cette raison même, jusques aux temps de l'exil.

---

1 La première de ces deux idées est empruntée aux Indous, la seconde aux Perses. Il est bon aussi de faire remarquer, à cette occasion, que les kabbalistes varient beaucoup, non-seulement dans leur pneumatologie, mais encore dans leur psychologie. Dans les temps postérieurs quelques-uns d'entre eux ont adopté, en anthropologie, des opinions platoniques et péripatéticiennes.

2 Idée indienne, égyptienne, etc., que le gnosticisme n'a pas adoptée.

Il a pu, néanmoins, se perfectionner et se confondre toujours plus avec celui des Perses, dans le cours des derniers siècles de l'ancienne ère. Les Juifs ne cessèrent, même après l'exil, d'entretenir avec leurs anciens maîtres les rapports les plus intimes. Beaucoup de familles judaïques avaient refusé la faveur du retour, que leur accordait l'édit de Cyrus, et leurs nouveaux établissemens valaient, sans doute, infiniment mieux que le dénuement qu'ils allaient trouver en Palestine, que peuplaient et que cultivaient leurs ennemis, les Samaritains et quelques colonies étrangères, aussi pauvres et plus superstitieuses que le peuple de Samarie.

Les principaux établissemens littéraires du judaïsme paraissent aussi avoir appartenu à l'Asie centrale; les écoles de Nahardea, de Sora, de Pumbeditha, furent au moins aussi célèbres que les écoles contemporaines de la Palestine[1]. Ces dernières paraissent même avoir eu de la déférence pour les docteurs de l'exil : la paraphrase chaldaïque du Pentateuque, faite par Onkelos

---

1 *Josephi Antiquit. judaic., lib.* 18, *c.* 12; Buxtorf, *Tiberias*, p. 25.

de Babylone, fut reçue par tous les Juifs de la Palestine; et le rabbin Hillel, qui se rendit de Babylone à Jérusalem, fut accueilli, par les docteurs de l'antique cité sainte, comme un membre de la même école nationale.

Ainsi, une double série de communications était établie entre l'Asie centrale et les régions de la Méditerranée, depuis l'exil des Juifs et les conquêtes d'Alexandre. Les Grecs de l'Asie mineure, de l'Europe et de l'Afrique ne cessaient de visiter l'Asie centrale, et de recevoir, dans leurs pays, les fils de leurs frères nés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate; et, de leur côté, les Juifs entretenaient, dans les mêmes contrées, les relations les plus intimes. C'est ce qui nous explique cette double invasion de doctrines orientales, que l'on remarque, et dans les opinions judaïques et dans les systèmes grecs, à l'approche de l'ère chrétienne, et cet échange si sensible, qui se fait, à la même époque, entre les Grecs et les Juifs, dans cet immense confluent de toutes les doctrines, que l'on nomme vulgairement l'école d'Alexandrie.

L'invasion du langage et des doctrines de l'Orient, que nous avons déjà signalée dans la Kabbale, se montre de même dans le *Talmud*, dont

les affinités avec la Kabbale sont d'ailleurs incontestables dans les apocryphes du Code judaïque et dans la version des Septante, dont le langage mérite notre attention particulière.

Le Talmud, qui n'existerait probablement point sans l'exil, et qui est si contraire au mosaïsme, qu'il n'a pu se faire jour qu'en l'étouffant, est surtout à consulter ici, sous le rapport de son angélologie. Ainsi que le Zend-Avesta, il confie aux anges le gouvernement des choses. Il en nomme soixante et dix, préposés comme autant de gouverneurs aux divers peuples du monde. Chaque astre, chaque pays, chaque ville et chaque langage même a pour protecteur l'un de ces princes des cieux. Jehuel est, par exemple, le gardien du feu, Michel celui de l'eau. Le premier est assisté, dans son brillant domaine, par sept esprits, qui se nomment Séraphiel, Gabriel, Nuriel, Tammael, Schimschiel, Hadarniel et Sarniel. Le second a également sept compagnons qui l'assistent. Il en est de même des anges gardiens préposés aux animaux sauvages, aux oiseaux, aux animaux privés, aux animaux aquatiques, aux animaux rampans, aux vents, au tonnerre, à la grêle, aux arbres fruitiers, aux arbres sauvages et aux hommes. Tous ont sous leurs ordres plus ou moins

de génies qui se partagent les diverses classes d'êtres ou d'objets à protéger ; et cette protection va si loin que les divers sentimens qu'éprouve l'homme, aussi bien que les grandes affaires qui agitent ou qui intéressent l'humanité, ont leurs anges spéciaux. C'est ainsi que le sommeil et l'amour, la grâce et la faveur, la crainte et la terreur, la paix et la guerre, ont chacun leur prince. Il y a plus : un génie particulier veille sur le développement de chaque plante, et dès-lors il ne faut pas s'étonner, qu'il y en ait un qui veille sur la marche du soleil et un autre sur celle de la lune, et que le premier ait deux cent quatre-vingt-seize armées sous ses ordres.[1]

C'est encore là une croyance puisée dans le parsisme sans aucun déguisement, et conformée avec soin à l'un des principes les plus essentiels du système de l'émanation, à celui suivant lequel tout ce qui est émané de l'Être suprême, est encore, en quelque sorte, l'Être suprême. De là vient que le mot de *El*, Dieu, entre dans les noms

---

1 Ce nombre est exprimé par le mot *haarez*, écrit en hébreu, comme les trois cent soixante-cinq intelligences du Plérôme des basilidiens sont exprimées numériquement par le mot *Abraxas*, écrit en grec.

de tous ces génies protecteurs[1], dont nous retrouverons un grand nombre chez les gnostiques.

Le parsisme, ainsi que l'ont prouvé surabondamment quelques-uns des plus célèbres écrivains de nos jours, est si bien entré dans le judaïsme, qu'on le trouve non-seulement dans ces livres judaïques qui sont considérés comme apocryphes, mais encore dans quelques-uns de ceux que les Juifs ont joints eux-mêmes à leurs hagiographes.[2]

Il se remarque même dans ceux des apocryphes qui furent composés par des écrivains

---

1 Voy. Seel, *Die Mithra-Geheimnisse*, Arau, 1823, 1 vol. in-8.°, p. 52 et suivantes. Le chef des anges, Metatron, dont le nom rappelle Mithra, y fait une exception; mais Metatron est encore Dieu, car numériquement son nom équivaut à Schaddai, qui est 314; autre combinaison numérique analogue à celle d'*Abraxas*.

2 Bretschneider, *Capita theologiæ Judæorum dogmaticæ e Flavii Josephi scriptis collecta*. Wittenberg, 1812. Pœlitz, *Pragmatische Uebersicht der Theologie der spætern Juden*, t. I, p. 53 et suivantes. Le même, *Dissertatio de gravissimis theologiæ seriorum Judæorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii ætate usque ad sæculi IV, p. Ch. nat. initia deprehenduntur*. Jahn, *Biblische Archæologie*, t. III, p. 66 et suivantes. Dewette, *Biblische Dogmatik*, p. 48 et suivantes.

d'Alexandrie [1], ville où dominait d'ailleurs la littérature grecque, et où l'école judaïque, ainsi que nous l'avons vu au sujet d'Aristobule et de Philon, paraissait plutôt vouloir combiner le mosaïsme avec les doctrines des Grecs qu'avec celles des peuples orientaux.

Cependant, si nous voyons ainsi les Juifs d'Afrique et d'Asie, après leur exil en Perse et leur immigration en Égypte, s'emparer, sur l'un et l'autre de ces sanctuaires, de l'antique philosophie contemplative qu'ils y trouvèrent, et de tout ce qui pouvait relever leur propre doctrine, ils firent à leur tour des largesses aux sages des autres peuples, et ce fut encore leur école hellénique d'Égypte et la version des Septante qu'on lui doit, qui servirent principalement d'organes de communication. Sans entrer ici dans le détail de ces largesses, nous nous bornerons à rappeler que plusieurs écrivains grecs, soit historiens, soit philosophes, soit littérateurs, lisaient les productions historiques, philosophiques et littéraires des Juifs, vers le commencement et dans les premiers

---

1 Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. II, p. 141.

siècles de notre ère, et que le platonicien Numénius, qui appelait Platon *Moïse parlant grec*, ne fut pas, sans doute, le seul enthousiaste que fit la littérature hébraïque : son enthousiasme nous est seulement mieux connu, parce qu'il a su mieux l'exprimer que ses émules.[1]

Si la version des Septante, faite par ordre des premiers Lagides dans la capitale des lettres grecques, attesta, d'un côté, la considération dont le judaïsme jouit; et servit, d'un autre côté, d'organe de communication entre les Juifs et les

---

1 M. Stroth a publié, dans le Répertoire pour la littérature biblique et orientale de M. Eichhorn (t. XVI, p. 65), un Mémoire qui contient des parallèles très-curieux entre les écrivains judaïques et ceux des autres nations; malheureusement il y règne une confusion absolue des temps et des lieux. L'auteur ne tire aucune conséquence de ses rapprochemens, et il ne pouvait guère en tirer, vu l'état chaotique de ses citations.

Ces rapprochemens, joints à ceux qu'établit M. Rosenmüller (*Erläuterungen der heiligen Schriften aus morgenländischen Quellen*), pourraient devenir l'occasion et la base d'un travail fort intéressant; mais, pour arriver au seul résultat qu'il soit possible d'atteindre, celui de déterminer les influences réciproques, il faudrait commencer par classer les écrivains suivant les époques et les nations.

Grecs, elle nous offre à nous un phénomène spécialement à remarquer.

Elle aussi concourt à nous faire voir dans Alexandrie, où elle fut composée successivement, les germes de ce gnosticisme qui se forma d'abord dans le confluent des doctrines persanes, judaïques et grecques; qui, dans ses commencemens, ne put que ressembler beaucoup à ses sources et à ses modèles, mais qui bientôt déploya l'originalité la plus remarquable, et fut autre chose que tout autre système.

Le langage des Septante porte des indications irrécusables de l'existence des germes du gnosticisme dans Alexandrie, avant le commencement de l'ère chrétienne. Les premiers livres du Code sacré, traduits dès l'origine de l'école d'Alexandrie, où la Grèce, l'Égypte et la Palestine se trouvaient en présence, sans avoir eu le temps de se rapprocher dans leurs idées, portent peu ou point de traces de ce genre. Mais il en est autrement des morceaux qui furent traduits quelque temps ou quelques siècles plus tard. Dans la version du premier livre de Samuel, Dieu est appelé le seigneur des *gnoses*[1], et ces gnoses sont les sciences

1 Γνώσεων κύριος, ch. 2, v. 3.

des choses les plus secrètes. Dans la version d'Isaïe, le mot de *gnosis* désigne encore une *science secrète, celle de la magie*[1]. Le mot de *gnostikos* ne se rencontre pas, que je sache, dans les Septante; mais celui de *gnostès* signifie, chez eux, un homme versé dans les choses divines, ce qui répond parfaitement à l'idée que, plus tard, on attachait à celui de *gnostikos*, contemplateur du monde des intelligences.[2]

Quand on considère que le Code des Juifs ne fut traduit que successivement, soit par des Grecs formés en Égypte, soit par des savans venus de

---

1 Ch. 47, 10.

2 Le mot de γνώστης répond à l'idée de *vates, divinator, noscens occulta*. *Cf.* Schleussner, *Novus Thesaurus philologicus in LXX*, au mot γνώστης. Le savant Michaelis (*Dissertatio de indiciis philosophiæ gnosticæ tempore LXX. In Syntagma comment*. Gœtting., 1667, partie 2, p. 249) s'est exagéré beaucoup le gnosticisme du langage des Septante; il en a trouvé des traces où la critique n'en découvre aucune; mais d'autres ont poussé la critique trop loin, en tâchant d'effacer ces traces dans des passages où elles se trouvent réellement. (Ernesti, *Exeg. Biblioth.*, vol. VIII, p. 721.) Nous verrons bientôt que la même chose est arrivée dans la question des traces de gnosticisme qui se trouvent dans le langage du Nouveau Testament.

Jérusalem, on comprend qu'il doit régner dans le langage de cette version une variété aussi instructive que remarquable.[1]

L'affluence dans Alexandrie des philosophes et des doctrines de tous les peuples a dû nécessairement modifier, plus d'une fois, le langage de cette poignée de Grecs que le génie d'Alexandre transporta sur les extrémités de l'Égypte, et que le destin rendit bientôt dépositaire de tout ce que l'esprit humain avait jusqu'alors produit de systèmes. En effet, à peine cette population est-elle installée dans ces édifices qui doivent recevoir les trésors de l'ancien monde, et sur ces ports qui doivent en accueillir de nombreux vaisseaux, faisant, entre tous les peuples, l'échange de ces trésors, que des richesses d'un autre genre viennent y aborder de toutes parts. Les Lagides convertissent en musées et en bibliothèques quelques-uns des édifices du quartier qui ne renferme que des palais, et, dès ce moment, Alexandrie devient le théâtre de tous les enseignemens et celui de toutes les révolutions,

---

1 Voy. notre Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. I, p. 74.

de toutes les combinaisons qu'ils enfantent. Dans les commencemens, ce fut le platonisme qui domina; bientôt il s'associa le pythagoréisme et le péripatétisme. Mais aucun de ces systèmes n'avait plus sa primitive pureté, et aucun ne conserva celle qu'il avait encore. Les antiques doctrines de l'Égypte et de la Grèce, les enseignemens mystérieux de la Thrace et de la Samothrace, d'Éleusis et de Saïs, pénétrèrent dans les trois principaux systèmes de la Grèce, et des doctrines qui n'avaient eu jusqu'alors ni contact ni affinité avec eux, vinrent se combiner avec leurs principes, ou du moins s'alimenter à leur source. Dans la personne d'Aristobule, le judaïsme s'empara d'Aristote; dans celle de Philon, il s'implanta le platonisme; les esséniens et les thérapeutes réunirent ce que les prêtres de l'Égypte et de la Perse, ce que Pythagore et Platon leur offraient de plus sublime, et les kabbalistes, renchérissant sur eux, firent entrer dans leurs enseignemens le zoroastrisme presque tout entier.

De deux révolutions nouvelles, opérées sur cet imposant théâtre, sortirent bientôt deux doctrines nouvelles, les plus remarquables et les dernières de l'ancien monde. L'une et l'autre s'élevèrent immédiatement après l'établissement du

christianisme. L'une se combina avec ce système : c'est celle des *gnostiques*, dont nous venons de faire connaître les précurseurs avant l'ère chrétienne; l'autre combattit et les gnostiques et les chrétiens : c'est celle des nouveaux platoniciens, que nous retrouverons plusieurs fois dans le courant de ces recherches, et dont nous suivrons peut-être un jour les travaux jusqu'à l'émigration de leurs derniers descendans en Perse.

CHAPITRE II.

Traces des Doctrines gnostiques depuis l'établissement du christianisme.

Nous venons de voir ce qui a préparé le gnosticisme de loin; nous allons examiner ce qui l'a préparé de près, ce qui l'a fait surgir tout à coup du milieu de tous les élémens qui l'enfermaient. A partir de l'établissement du christianisme, ses germes se montrent à découvert. S'il avait passé dans le langage des interprètes judaïques, qui traduisirent en grec les anciens codes des Hébreux, il dut s'introduire facilement dans le langage des écrivains de la nouvelle société religieuse qui venait de sortir du judaïsme; qui

traduisit et rédigea ses codes en langue grecque, dès son origine, et qui n'étudia guère cette langue qu'auprès des Juifs helléniens de l'Égypte et de la Syrie.[1]

Nous n'entendons pourtant pas dire par là que les premiers écrivains du christianisme aient adopté eux-mêmes les idées gnostiques de leurs doctes contemporains; nous établissons seulement en fait que, pour exprimer leurs propres idées, ils durent nécessairement se servir du langage reçu parmi leurs contemporains. Loin d'adopter les opinions de la gnose de leur temps, ils les combattent avec feu; et cependant le langage dont ils sont obligés de se servir dans cette lutte, est souvent le langage caractéristique de la gnose, le

---

1 S. Paul seul avait reçu une partie de son éducation à Tarse en Cilicie; mais il ne paraît pas qu'il ait fréquenté les écoles grecques de cette ville. S. Luc et S. Marc ont parcouru avec lui plusieurs régions où se parlait la langue grecque; mais le séjour de S. Paul à Corinthe a été, seul, assez prolongé pour influer sur son langage. S. Jean, habitant Éphèse, a pu également y perfectionner le sien. Quant à S. Jacques et S. Pierre, leurs travaux apostoliques se bornant aux Juifs de la Palestine et des régions voisines, ne leur ont guère procuré l'occasion d'étudier les délicatesses du grec.

langage grec modifié, ou, si l'on veut, altéré par elle. Cette distinction, qui est essentielle, est non-seulement conforme à ce qui devait arriver, mais encore à ce qui existe réellement : elle satisfait à la critique et à la foi, et elle me semble de nature à rapprocher les partis qui se disputent depuis si long-temps sur les vestiges de la gnose, qu'on peut découvrir dans les codes des chrétiens. Dans tous les cas, il est aujourd'hui hors de doute que, des deux côtés, on est allé trop loin : les uns, les Hammond, les Brucker, les Michaelis, les Mosheim et les Herder, en montrant, presque sur chaque page du Nouveau Testament, des traces de la soi-disant philosophie orientale, du gnosticisme et du zoroastrisme; les autres, les Ernesti, les Tittmann et leurs sectateurs, en allant jusqu'à nier, que les auteurs des volumes sacrés aient fait quelque allusion à ces doctrines. Cette grande question, ainsi que la question secondaire de l'existence d'une *philosophie* orientale, qui enfantait encore de si vives discussions dans la seconde moitié du dernier siècle, se résout aujourd'hui par les monumens mêmes de la philosophie orientale, qui sont en présence du christianisme, et dont les doctrines étaient entrées, beaucoup plus qu'on ne croyait, dans les croyances

qui amenèrent la religion chrétienne et modifièrent son premier langage.

Le mot de γνῶσις se rencontre plusieurs fois dans les diverses parties du Nouveau Testament, dans le sens de connaissance approfondie des vérités du christianisme. Quelquefois il signifie la révélation elle-même, soit celle du Code judaïque, soit celle du Code chrétien. C'est dans ce sens que le fondateur du christianisme dit aux docteurs de l'ancienne loi : « Malheur à vous qui « vous êtes saisis de la clef de la science, et qui, « n'ayant pas pénétré dans ses sanctuaires, les avez « encore fermés aux autres[1]. » La *science* dont il est ici question, est évidemment l'ensemble des révélations et des institutions divines du judaïsme, et Jésus-Christ semble attribuer, ici, à ses doctes compatriotes cette clef des mystères ou cette science supérieure, que Philon célèbre avec tant d'enthousiasme, que Pythagore et Platon ne communiquaient qu'à leurs disciples les plus intimes, et que les gnostiques s'attribuèrent bientôt si exclusivement.

Le plus célèbre et le plus docte des apôtres du

---

1 S. Luc, ch. 2, v. 52.

christianisme, celui d'entre eux qui joignait le plus de perspicacité et de génie à l'érudition allégorique des Juifs de son temps, S. Paul, emploie le mot de γνῶσις non-seulement dans le sens de connaissance approfondie de Dieu ou de la religion, mais dans celui de pratique parfaite des vertus chrétiennes. La gnosis, dans ce sens, n'est autre chose que la vie d'un homme sage, dont la conduite noble et pure est en parfaite harmonie avec les plus hautes lumières [1]. C'est à peu près ce que Pythagore et Zoroastre, ce que les esséniens et les thérapeutes entendaient, soit sous la religion, soit sous la philosophie.

Le même auteur chrétien se sert encore du mot de γνῶσις dans une acception très-spéciale, lorsqu'il dit, au sujet des viandes provenant de sacrifices, que plusieurs personnes de Corinthe refusaient d'admettre au nombre de leurs alimens: nous avons tous la γνῶσις; mais la γνῶσις donne de l'orgueil, tandis que l'amour est utile. La γνῶσις n'est, dans ce passage, que l'art de disputer pour ou contre une opinion.

Cependant S. Paul, dans la même question,

---

1 Épître aux Corinthiens, ch. 2, v. 14.

emploie le mot de γνῶσις d'une manière toute différente et bien plus remarquable. Les dieux auxquels on offre ces sacrifices, dit-il, n'existent pas : il n'est qu'un seul Dieu, comme nous n'avons qu'un seul Christ, par qui sont faites toutes les choses et nous-mêmes. Mais tous n'ont pas encore cette γνῶσις [1]. Ici ce terme n'est plus une vaine science; c'est la science la plus parfaite, la plus sacrée, l'intelligence des mystères qui constituent le caractère le plus essentiel du christianisme, la christologie apostolique, qui n'est pas celle du gnosticisme, mais à laquelle les gnostiques ont emprunté les plus beaux traits de la leur.

Plus les fondateurs et les premiers écrivains du christianisme se trouvaient, comme organes d'une révélation suprême, dans le cas de s'attribuer cette science supérieure, cette sublime γνῶσις, plus ils devaient se montrer jaloux de la distinguer de toute autre, et de lui conserver son divin caractère. Dès-lors on conçoit qu'ils combattirent toute opinion étrangère à leur maître ou à leurs propres inspirations, avec la vigueur que leur don-

1 Épître aux Corinthiens, ch. 8, v. 1 à 9.

nait la conviction, qu'ils étaient moins les interprètes d'un système qui leur fût propre, que ceux de l'éternelle vérité elle-même. Tant que leur chef était au milieu d'eux, aucun de ses partisans ne pouvait, sans inconséquence, s'arroger sur lui une supériorité de vues quelconques. Mais il n'en était plus ainsi dès qu'ils se trouvaient séparés de celui *qui était la vérité même;* et, dès les premiers temps de leur apostolat, ils rencontrèrent des hommes qui prétendaient voir plus loin qu'eux, et posséder des traditions qui leur manquaient.

D'abord des chrétiens sortis du judaïsme soutinrent, qu'on ne pouvait arriver à la deuxième révélation que par la première, avec ses rites et ses symboles; ce qui s'était observé, en effet, jusqu'à la mort du fondateur de la nouvelle religion. Les apôtres eux-mêmes s'étaient divisés, pendant quelque temps, sur cette question, dont la solution en sens judaïque pouvait ruiner leur cause. Heureusement les lumières et le séjour forcé de S. Paul à Tarse l'avaient fait décider dans le sens le plus large, le plus favorable à l'universalisme, qui est le caractère distinctif du système chrétien. Mais, malgré la solennité avec laquelle le particularisme judaïque avait été écarté par les apô-

tres, réunis au chef-lieu de leurs églises naissantes, il avait conservé des partisans, qui bientôt formèrent secte; qui s'augmentèrent de jour en jour; qui se répandirent sur toute la Palestine, la Syrie et quelques îles; qui adoptèrent des codes et un culte particulier, et se conservèrent jusque sous les rigueurs des descendans de Constantin.

Ces sectaires, connus sous les noms d'Ébionites et de Nazaréens, ne sont pourtant pas ceux que les premiers auteurs chrétiens combattent le plus vivement, quoique plusieurs de leurs opinions se rapprochent de celles du gnosticisme, comme nous verrons dans la troisième partie de ces recherches. Ce furent des hommes qui s'étaient familiarisés d'abord avec les opinions des esséniens, des thérapeutes, de Philon et des kabbalistes, et qui les avaient échangées, en partie, contre celles du christianisme, que les apôtres signalèrent comme les ennemis les plus dangereux de la véritable gnosis, de la leur, et comme les plus obstinés partisans d'une *gnosis pseudonyme*[1]. C'est ce que va nous apprendre un coup

---

1 Expression de S. Paul.

d'œil sur les Lettres et les Commentaires historiques de ces écrivains.

Les premières de ces lettres pastorales, celles que S. Paul écrivit de Corinthe aux chrétiens de Thessalonique, portent peu ou point de traces de cette lutte. La Macédoine ne s'était guère intéressée aux questions qui agitaient les habitans de l'Égypte et de la Palestine ou leurs méditatifs voisins. [1]

Dans l'épître aux chrétiens de la Gallo-Grèce en Phrygie, S. Paul se borne à combattre les zélateurs des rites du mosaïsme. On y voit que la scission entre eux et les chrétiens purs était déjà arrivée au point que l'apôtre put leur reprocher de suivre un autre évangile que le sien [2]. Il y montre que le mosaïsme ne fut qu'une institution élémentaire, calculée pour l'enfance du genre humain,

---

1 On trouve bien dans ces deux épîtres, sur les signes qui précéderont la résurrection, quelques images qui rappellent celles du Zend-Avesta ; mais ces images d'*anges* et de *trompettes* étaient généralement reçues dans l'Orient et chez les Juifs. On y trouve aussi (2 *Thes.*, 1, 7) les ἄγγελοι δυνάμεως, qui pourraient rappeler les ἄγγελοι et les δυνάμεις de Philon ; mais ces analogies peuvent tout aussi bien être fortuites.

2 Épître aux Galat., ch. 1, v. 6.

et il met à prouver cette manière de voir une chaleur qui a pu devenir plus tard, pour quelques gnostiques, le motif ou le prétexte de leur antipathie pour les codes, les idées et les institutions du judaïsme.

Les scissions se montrent bien plus évidentes encore dans les épîtres aux Corinthiens, écrites d'Éphèse l'an 57 de notre ère. Les habitans de Corinthe, de cette cité du luxe et de la corruption, se distinguaient déjà, d'après plusieurs chefs de doctrine, et admettaient ainsi des différences dans leurs enseignemens. L'un se disait partisan d'Apollon, l'autre de Céphas, le troisième de Paul, le quatrième de Christ. Les auteurs de ces *schismes* et de ces *hérésies*, dénominations que donne S. Paul, n'étaient autres, selon lui, que les subtils *docteurs d'une sagesse purement humaine*, les *philosophes* et les *érudits trop vains de leur science*[1]. Ces érudits, ces philosophes et ces docteurs, enflés, les uns du savoir de la Kabbale, les autres de celui des mystères et des académies de la Grèce, avaient rabaissé l'autorité de l'apôtre. Ils l'avaient peint comme un homme qui avait

---

1 Épître aux Corinthiens, ch. 1, v. 20.

eu le bonheur d'entendre le *fils de Dieu*, et qui en avait reçu de hautes révélations; mais qui ne les présentait qu'avec le degré d'instruction et de génie qu'il avait eu en partage; tandis que ces mêmes révélations, communiquées à eux, devaient recevoir de leurs lumières et de leur science un éclat plus brillant et plus majestueux. C'est contre ces vaines jactances que s'élève Paul, et l'indignation qu'elles lui inspirent, lui arrache, de son côté, sur la philosophie comparée à la sagesse de Dieu, des assertions d'une extrême chaleur. Il oppose aux spéculations si souvent inutiles et désespérantes de la première, les révélations si positives, si satisfaisantes de la seconde, et montre, dans le christianisme, la science de ces profondeurs de Dieu, que la philosophie s'était occupée depuis si long-temps à étudier; qui formaient l'objet principal des méditations de la Kabbale, et allaient devenir celui de la gnose. L'apôtre donne le *pneuma* comme la clef de ces mystères qui découvrent les abîmes de la divinité [1], et il fournit ainsi, sans le vouloir, aux gnostiques des temps postérieurs, une arme dont ils useront

1 Épître I.re aux Corinthiens, ch. 2, v. 10.

contre ses successeurs orthodoxes. Il combat avec la même vigueur, et une véritable supériorité de vues, les dons de langues et de prophéties dont abusaient déjà quelques partisans du christianisme, et se montre encore, sous ce rapport, le sage antagoniste de tout ce qui pouvait entraîner dans des égaremens.

Il serait pourtant possible, en insistant sur quelques idées et sur quelques termes, de faire voir, dans cet écrit, quelques analogies avec les doctrines caractéristiques de cette époque. L'idée que les hommes pourraient être les juges des anges[1] paraît empruntée aux kabbalistes ; et celle que la société chrétienne, l'église, forme avec son chef, Jésus-Christ, un seul corps ; que, par conséquent, tous ses membres doivent offrir des analogies, rappelle Ensoph et la classification des sephiroth, adaptée aux diverses parties du corps humain.[2]

La seconde épître aux Corinthiens, écrite la même année et de la même ville, dans des vues semblables, et avec plus de chaleur encore, com-

---

1 Épître I.re aux Corinthiens, ch. 6, v. 3.

2 Voyez ci-dessus, p. 104, notes.

bat également des docteurs qui élevaient autel contre autel, comme le firent d'autres précurseurs du gnosticisme. Rien ne caractérise pourtant spécialement ces adversaires de l'apôtre comme formant un parti gnostique. Mais l'apôtre lui-même, tout en les combattant, semble professer quelques-unes des opinions empruntées à l'Orient par les docteurs du judaïsme, et il énonce quelques principes que les gnostiques n'ont fait que développer. L'idée que le chef des mauvais esprits, Satan, dont le nom même appartient à l'Asie centrale, se déguise quelquefois en ange de lumière pour mieux tromper ses victimes[1], ne se trouve pas dans les anciens codes judaïques, et paraît provenir du système de Zoroastre. Il en est de même de l'ange de Satan, qui ne cesse de frapper l'apôtre[2] et du *dieu de cette période*, qui aveugle les infidèles[3]. Cette dernière idée est absolument analogue à celle de Zoroastre, qui attribue au chef des ténèbres la domination du monde durant certaines périodes.

---

1 Épître II aux Corinthiens, ch. 11, v. 14.

2 *Ibid.*, 17, 7. Voy. Herder, *Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen* (Riga, 1775), p. 45.

3 Herder, p. 48.

D'un autre côté, S. Paul énonce quelques principes dont les gnostiques ont profité pour leurs systèmes avec beaucoup d'habileté. Ils ont poussé jusqu'à l'excès sa maxime, que la lettre tue, et que c'est l'esprit qui vivifie[1]; ils ont rejeté l'interprétation grammaticale partout où elle les contrariait; ils se sont attachés au spiritualisme et aux déclarations anti-judaïques de S. Paul, au point de considérer les institutions mosaïques, soit comme autant d'emblèmes, soit comme autant d'essais grossiers et élémentaires, soit, en général, comme autant de dispositions tellement imparfaites, qu'elles étaient à peine dignes des esprits inférieurs du monde des intelligences. Ils ont usé de même du principe que *là où est l'esprit de Dieu*, là est la liberté[2]; et le but tout entier de leurs doctrines, tout aussi bien que les hautes prétentions de leurs enseignemens, semblaient peints dans ces mots de S. Paul : *Nos vero omnes revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu.* C'était là

---

1 Épître II aux Corinthiens, ch. 3, v. 6.

2 *Ibid.*, v. 17.

absolument le résultat auquel tendaient tous leurs efforts, et la gloire à laquelle la gnosis seule, ou la science chrétienne, telle que la possédaient les seuls gnostiques, pouvait conduire ses initiés.

Le symbole de la σφραγὶς, si cher aux gnostiques, se rattachait aussi à un passage de cet écrit.[1]

La ville de Rome étant, par sa position, son langage et ses doctrines, encore plus éloignée que celle de Corinthe du théâtre des nouvelles agitations philosophiques et religieuses, on conçoit que la lettre adressée aux chrétiens de cette ville offre moins d'élémens à nos recherches. Cependant l'apôtre parle à une communauté composée de Juifs et de payens parlant grec, les uns et les autres, et divisés, comme partout ailleurs, en chrétiens apostoliques et en chrétiens judaïsans. Il combat ces derniers avec des armes qui paraissent avoir ramené, dans le sein de la société chrétienne de Rome, cette unité et cette orthodoxie qu'elle s'est bientôt attachée à défendre particulièrement, et contre laquelle sont ve-

---

1 Épître II aux Corinthiens, ch. 1, v. 22. Ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς, καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

nus se briser les efforts de plusieurs chefs du gnosticisme.

L'influence personnelle des apôtres et de leurs élèves n'eut pas toujours des résultats aussi remarquables. Bientôt la ville d'Éphèse même, d'où S. Paul avait daté plusieurs de ses lettres, et où résidait Timothée, l'un de ses plus chers et de ses plus savans disciples, fut le théâtre de discussions beaucoup plus graves. Éphèse était l'un des confluens les plus importans de la civilisation grecque et des doctrines orientales. Sous le rapport du commerce et des richesses, cette célèbre cité, sans pouvoir se comparer avec celle d'Alexandrie, rivalisait au moins avec celle de Corinthe, et elle surpassait cette dernière par ses trésors religieux et scientifiques. La richesse des idées et des pratiques religieuses se voit déjà dans la célèbre image d'Artémis d'Éphèse, symbole panthée conforme au génie de la haute Asie et de l'Égypte; dans l'existence d'un collége de prêtres esséniens, dont l'origine est incontestablement asiatique; et dans celle d'un autre collége de prêtres mégabyzes, dont le nom même est persan [1], ainsi que dans l'usage de ces antiques formules de magie,

---

1 Hemsterh. *ad Lucian. Timon;* I, p. 383, *ed. Bipont.*

connues sous le nom de Lettres éphésiennes, dont nous parlerons ailleurs [1]. Des idées judaïco-égyptiennes et des spéculations persico-kabbalistiques s'étaient jointes à ce riche confluent d'anciennes doctrines grecques et asiatiques, et dès-lors il n'est pas étonnant, qu'il se soit trouvé dans Éphèse des hommes cherchant à combiner avec le système qu'on venait d'y répandre, des systèmes depuis long-temps établis. Dès l'an 58, S. Paul, dans sa première lettre à Timothée, conjure ce chef de communauté, d'avertir certaines personnes pour qu'elles s'abstiennent d'enseigner des doctrines étrangères, des *mythes* et des *généalogies* interminables, qui n'enfantent que la division [2]. Ces *mythes*, que l'on a traduites par *fables*, mot qui n'y répond nullement, et ces *généalogies*, que l'on a voulu entendre, contre toute espèce de raisons [3], de la double généalogie que l'on donnait alors sur Jésus-Christ, s'appliquent réellement aux

---

1 Voy. Hesychius, Ἐφέσια γράμματα. *Cf. Plutarchi Sympos. VII*, 6. Clemens Alex., *Stromat. V*, p. 568. *Photii Lexicon, sub voce* Ἐφέσια γράμματα.

2 Ch. 1, v. 2, 3, 4.

3 Il eût été par trop absurde de vouloir former scission sur la double généalogie de J. C., qui s'explique si facilement.

mythes et aux *généalogies*, c'est-à-dire aux théories d'émanation des éons-sephiroth, et à toutes les traditions sur les bons et les mauvais esprits, que les kabbalistes avaient adoptées du système de Zoroastre, que Philon et son école avaient empruntées des Grecs, et qui s'étaient répandues même en dehors de leurs écoles. D'ailleurs, plus on examine cette remarquable épître, plus on y voit de preuves irrécusables de l'existence de ces doctrines qui ont précédé le gnosticisme, malgré les dénégations de certains interprètes, qui s'attachent, par système, à effacer des codes chrétiens toutes les traces de ces doctrines, comme d'autres s'étaient fait un système pour les y montrer partout[1]. S. Paul, après avoir parlé de quelques principes d'un ascétisme condamnable, qui rappellent ceux des esséniens traits pour traits, adresse au chef des chrétiens ces paroles remarquables : « Gardez le dépôt qui vous a été confié, « fuyant les profanes nouveautés[2] et les antithèses

---

1 Tittmann, *De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quæsitis. Lips.*, 1773; in-8.°

2 Καινοφωνίας, ou, d'après une variante, *κενοφωνίας*, *vaines vanteries de science*, désignation également applicable au genre d'adversaires qu'entend l'apôtre.

« de cette *fausse gnosis* [1], dont quelques-uns fai-
« sant profession, se sont égarés de la foi chré-
« tienne. » Sans doute ce n'étaient pas de simples fidèles, que ces nouveaux chrétiens qui prétendaient ainsi se placer au-dessus de l'enseignement apostolique, le perfectionner et l'enrichir, qui opposaient ainsi à la *véritable gnosis*, à la révélation chrétienne, une *fausse gnosis*, des spéculations supérieures à cette révélation; qui en faisaient une sorte de science, et une science posant ses principes par antithèses. Que peut-on voir dans ces antithèses, si ce n'est les principes mêmes du Zend-Avesta et de la Kabbale sur les deux empires, celui des lumières et celui des ténèbres; sur les deux grandes classes des intelligences, celle des bons et celle des mauvais esprits; sur la lutte permanente des uns et des autres? Or, ce sont ces antithèses, ces principes de dualisme, qui constituent l'un des caractères les plus essentiels des doctrines gnostiques, et nous voyons

1 Cette *fausse gnosis*, ψευδώνυμος γνῶσις, n'est certainement pas synonyme de *philosophie*, comme prétend Tittmann; ce n'est pas non plus la gnosis de Valentin ou de Marcion : mais ce sont les élémens de ces doctrines, les spéculations orientales et kabbalistiques, qui les ont préparées.

ici l'une des voies de transition les plus patentes de ces principes. Marcion et plusieurs autres philosophes gnostiques établissent aussi un système d'antithèses; mais il est d'un genre différent : il s'attache aux oppositions si frappantes que l'on remarque entre les institutions du nouveau et celles de l'ancien code de la révélation. Ce n'est probablement pas de celles-ci qu'il est question dans la lettre à Timothée; nous ne pensons pas, du moins, que ces tendances anti-judaïques fussent déjà, à cette époque, parvenues dans Éphèse à un certain degré de maturité.

Les anciens interprètes voient, dans le portrait que trace S. Paul, les précurseurs du gnosticisme; et sans mettre aux traditions des premiers siècles plus d'importance qu'il ne convient, je crois néanmoins qu'elles ne doivent pas être dédaignées dans cette occasion. S. Théodoret et S. Chrysostome, qui, tous les deux, connaissaient si bien les gnostiques, appliquent, soit à Simon dit le magicien, soit à d'autres précurseurs du gnosticisme, l'enseignement de cette fausse gnosis que Timothée doit combattre[1]; et il est de fait que

---

1 *Theodoreti Opera*, t. III, p. 490; *ed. Paris. Chrysostomi Opera*, t. VI, p. 531; *ed. Paris.*

la doctrine si remarquable de Simon s'était alors répandue jusque dans l'Asie mineure.

Les spéculations de cette fausse gnosis étaient même tellement enracinées dans l'esprit de quelques Éphésiens, que S. Paul, dans une seconde lettre à Timothée, écrite six ans plus tard, revient plusieurs fois sur ce sujet, et que, dans celle qu'il adresse directement aux Éphésiens, il les presse également, de ne pas se laisser séduire par de vains discours[1] ni par des opinions humaines, qui n'ont pas plus de solidité que le souffle de l'air, dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va.

Lorsque, dans un autre passage de cet écrit[2], l'apôtre dit que Dieu nous a ressuscités et nous a placés parmi *les celestes* par Jésus-Christ, c'est une idée sans doute très-orthodoxe; mais c'est une idée qu'il oppose à une opinion orientale et gnostique, qui s'exprimait à peu près dans les mêmes termes: c'est l'idée que le principe de vie et de lumière divine réveille sans cesse dans l'homme les rayons obscurcis qu'il en possède, et le rétablit dans sa

---

1 Ce sont encore les κενοφωνίαι déjà signalées.

2 Ch. 2, v. 6.

primitive et céleste destinée. Deux autres passages de cette épître me paraissent devoir s'expliquer d'une manière analogue. Quand S. Paul dit aux Éphésiens : Vous étiez morts dans l'erreur, dans les péchés ; vous marchiez selon l'*éon* de ce monde[1], selon l'*archonte* qui a la domination de l'air ; lorsqu'il ajoute : Et moi aussi, je suivais les impressions de la chair, on ne peut que se rappeler Ahriman et Bélial, les dews et les klippoth, qui, suivant Zoroastre, la Kabbale et Philon, remplissent les airs, circonviennent les hommes, obscurcissent leurs facultés intellectuelles, et leur inspirent les voluptés. Cette observation se reproduit avec bien plus de force, et l'on se rappelle toute la lutte des deux empires, quand l'apôtre dit ailleurs : Revêtez-vous de l'armure de Dieu ; car ce n'est pas seulement contre la chair et le sang que nous combattons, c'est contre les dominations, les puissances, les maîtres des ténèbres, la méchanceté des esprits dans *les célestes.*[2]

Le péril qui agitait la société des chrétiens

---

1 Κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, ch. 2, v. 2.

2 Les mots de ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες, σκότος, sont autant de termes du gnosticisme, et répondent à autant d'idées persanes, kabbalistiques et philoniennes.

d'Éphèse menaçait les communautés de la Phrygie, celles des Colossiens, celle de Laodicée et plusieurs autres. S. Paul, qui en est informé à Rome par Épaphras, que l'on peut regarder comme le fondateur d'une partie de ces églises, adresse aussitôt à la première, et, sans doute, pour les autres, une épître analogue à celles que nous venons d'examiner. Si d'autres se vantent, de leur enseigner des doctrines supérieures et leur communiquer un spiritualisme qui les élève jusqu'à la divinité, l'apôtre, de son côté, leur rappelle, qu'il n'a cessé de faire tous ses efforts, pour qu'ils eussent une parfaite connaissance de la volonté divine[1], et qu'ils vécussent en toute sagesse[2], dans l'intelligence complète des choses spirituelles.[3] Si d'autres leur parlent d'un empire de ténèbres, dont les agens séduisent les hommes, S. Paul leur dit, que Dieu les appelle dans l'empire des saints, dans l'empire de la lumière; qu'il les arrache à la domination des ténèbres[4], et les place

1 Ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ch. 1.

2 Ἐν πάσῃ σοφίᾳ.

3 Καὶ συνέσει πνευματικῇ.

4 Ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους.

dans l'empire du fils de son amour[1]. Si d'autres leur annoncent la purification des péchés par Ormuzd et ses izeds, ou par Ensoph, le premier né de Dieu, et par ses anges, l'apôtre leur montre par qui les chrétiens sont rachetés de leurs fautes[2]. Lorsque les disciples de la Kabbale ou du Zend-Avesta célèbrent leur dieu, invisible, inconnu, incompréhensible à l'intelligence humaine, et le premier né de la création, ou Ensoph, en qui resplendit l'image de Dieu; par qui ont été créées toutes les choses et de qui sont émanés tous les esprits, le docte Paul leur fait voir quel est le θεός ἀόρατος; qui en est l'image; quel est le πρωτότοκος de la création; qui a fait toutes les choses dans les cieux et sur la terre, et les diverses classes de principes et d'intelligences[3]. Si les mystiques adversaires des chrétiens apostoliques enseignent que tout existe dans Ormuzd ou dans Ensoph, l'apôtre répond que Jésus-Christ a été avant toutes choses, qu'elles sont toutes en lui, et qu'il est surtout la tête du corps

---

1 Εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί; εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

2 Ch. 1.

3 Θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι.

de l'Église[1]. Si les doctrines qui s'attribuent la supériorité sur toutes les autres, admettent une infinité d'êtres ou d'éons tous analogues, plus ou moins, à l'Être suprême, et constituent avec lui le plérôme des intelligences, Paul leur oppose un fait que l'on a pu constater de son temps, et une doctrine qui s'y rattache : *on a vu le plérôme de la divinité habiter en Jésus-Christ*[2]; et deux fois il reproduit cette idée[3], comme deux fois il répète celle, que Jésus-Christ est le chef de tout principe et de toute puissance. L'apôtre aurait-il prévu, que bientôt les gnostiques enlèveraient ce rang à leur Christos, plaçant, entre lui et la divinité, une série d'autres éons et intelligences? ou bien ces gnostiques auraient-ils déjà existé secrètement dès cette époque? Quand on voit S. Paul combattre, avec tant de chaleur et tant d'insistance, les opinions les plus caractéristiques du gnosticisme, la question ne paraît plus en être une; et quand on le voit frapper la gnosis jusque dans son nom, jusque dans ses prétentions les plus chères, on ne

---

1 Ch. 1, v. 18 et 19.

2 *Ibid.*, v. 19.

3 Ch. 2, v. 9. *Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τό πλήρωμα τῆς θεότητος* ΣΩΜΑΤΙΚΩΣ.

peut se refuser de croire, que si le parti qu'il réfute ne prenait pas encore le nom de gnostiques, sa science au moins se désignait déjà par le mot de gnosis. Voici un dernier passage que nous citons à ce sujet : « Je ne veux pas vous cacher « comment j'ai combattu pour vous et ceux de « Laodicée, ainsi que plusieurs autres..... pour « que leur ame fût conduite dans toutes les ri- « chesses d'une complète instruction et d'une en- « tière connaissance du mystère de Dieu, dans « lequel sont cachés tous les trésors de la σοφίᾳ « et de la γνῶσις.[1] » Ici, comme ailleurs, le plus érudit des chefs chrétiens oppose la gnosis véritable, celle de la révélation, à la fausse gnosis, celle des spéculations orientales ; et, c'est absolument de la même manière que S. Clément d'Alexandrie procède encore, un siècle plus tard. Les traces du gnosticisme sont tellement patentes dans toute cette épître, que les interprètes de tous les temps les ont remarquées. Ils se sont pourtant divisés sur la question de savoir, quelle secte particulière il fallait reconnaître dans les adversaires de l'apôtre. Chez les modernes, Grotius et Storr ont

---

1 Ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, ch. 2, v. 2.

pensé à des syncrétistes du judaïsme et du pythagoréisme; Michaelis croit que S. Paul pourrait avoir eu en vue un certain Apollon d'Alexandrie, dont il est question dans les Actes des apôtres comme d'un chef de secte; MM. Kleuker et Eichhorn, et les exégètes postérieurs à la découverte du Zend-Avesta, songent plutôt à des kabbalistes familiarisés avec les idées persanes [1]. Une observation qui doit concilier toutes les divergences, est celle-ci, qu'il est impossible d'articuler un nom de parti, à une époque où ces précurseurs du gnosticisme n'avaient pas encore de ces noms.

La lettre aux Philippiens, écrite de Rome la même année que la précédénte, en 61, ne contient aucune trace de scission, sauf une légère allusion à des chrétiens judaïsans, et une autre à deux dames de la communauté, qui paraissent n'avoir pas vécu en parfaite harmonie. Une ville de la Macédoine pouvait être à l'abri de toutes sortes de séductions métaphysiques.

C'est plutôt dans les régions plus rapprochées

---

1 Bertholdt, *Einleitung in die Schriften des A. u. des N. T.*, t. 6, p. 3458.

de l'Égypte et de la Syrie que se remarquent, pendant le premier siècle de l'ère chrétienne, les progrès de ces docteurs qui élèvent, au second, des écoles si nombreuses. Dans la lettre à Titus, chef de la communauté chrétienne des diverses parties de l'île de Crète, écrite quatre ans plus tard, S. Paul recommande itérativement à son disciple, de combattre les vaines généalogies, les inutiles spéculations et les fables judaïques [1]. Déjà le danger était tel, que Titus devait éviter toute espèce de rapports avec les scissionnaires. [2]

Cependant, de tous les écrits de S. Paul, la lettre aux Hébreux, si elle est de lui, est celui qui semble attester le plus hautement l'existence de doctrines gnostiques. Cette circonstance s'explique par l'adresse même de l'épître. Ce n'est pas pour les Juifs en général, c'est pour les Hébreux qu'elle est écrite; c'est-à-dire, pour ceux des Juifs qui, par leur langage et leurs mœurs, se caractérisaient encore comme de véritables Hébreux, et se distinguaient avec orgueil des Juifs hellénistes répandus parmi les peuples par-

1 Ch. 1, 10, 14; ch. 3, 9.
2 Ch. 3, 10.

lant grec, et imitant les mœurs et le langage de ces peuples. Dès-lors on conçoit que les opinions zoroastriennes, kabbalistiques et esséniennes furent plus familières aux Hébreux qu'aux autres Juifs. Il y a pourtant lieu de croire, que S. Paul combat aussi, dans ce Traité épistolaire, des idées philoniennes. En effet, on y rencontre tous les germes du gnosticisme. Lorsque S. Paul y dit, dès le début, que Dieu a fait le monde (τοὺς αἰῶνας) par Jésus-Christ; que le Sauveur est l'image de sa gloire, le caractère de son essence (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), portant tout dans la *parole de sa puissance*, étant supérieur aux anges d'autant que son nom est plus beau que le leur, ne semble-t-il pas dire aux partisans du Zend-Avesta, de la Kabbale et du philonisme, que le véritable Ormuzd, le véritable Ensoph, le véritable Logos, est Jésus-Christ? Lorsqu'il ajoute *que tous les anges l'adorent*, ne semble-t-il pas dire aux gnostiques, que Jésus-Christ est élevé au-dessus de tous ces éons qu'ils placent entre eux et le πατὴρ ἄγνωστος? Le premier chapitre tout entier de cet écrit paraît n'avoir point d'autre but.

Le second, en déclarant, que le monde futur n'est pas subordonné aux anges, ne semble-t-il pas combattre encore une idée persane, judaïque,

philonienne et gnostique, celle qui attribue aux anges le gouvernement du monde actuel? Un passage de ce chapitre s'oppose même à la fois à une opinion généralement reçue en Orient, et à une idée spéciale des précurseurs de la gnosis, au dokétisme : c'est lorsque S. Paul dit que Jésus-Christ a pris *chair et sang*, afin d'ôter à Satan son pouvoir de donner la mort. C'était dire aux dokètes, que Jésus-Christ n'avait pas seulement une *apparence de corps humain*, mais un corps réel; et c'était préciser, sur Satan, l'idée des kabbalistes et des zoroastriens sur l'influence d'Ahriman et de Bélial, qui répandaient la mort spirituelle parmi les hommes.

Paul le pressentait bien : toutes ces spéculations, empruntées à des systèmes si divers, ne pouvaient qu'embarrasser la société chrétienne et gêner le développement moral de l'homme, surtout ce beau sentiment d'amour ou de charité, dont la puissance n'avait été appréciée encore dans une autre doctrine comme il le fut dans le christianisme, et qui nulle part n'a produit autant de merveilles que dans les nations chrétiennes. En général, ces spéculations tuaient non-seulement la charité, mais encore cette résignation aux destinées humaines ou aux volontés

suprêmes, qui est à la fois si belle et si nécessaire, et qui exerce sur l'homme religieux une influence si salutaire et si puissante, sous les formes de la foi et de l'espérance. Ces sentimens étant si importans pour l'homme, surtout dans l'état moral où se trouvaient les peuples qu'on appelait au christianisme, et les spéculations métaphysiques sur les dogmes ne pouvant que nuire au simple fidèle, l'apôtre recommande, dans tout le chapitre 11 de sa lettre, le contraire de cette ambitieuse *gnosis*, la bienfaisante *pistis*.

D'un autre côté, nous devons avouer que les gnostiques eux-mêmes ont pu tirer parti de cette épître. S. Paul semble admettre une parole donnée par les anges[1], et les gnostiques enseignèrent bientôt que les anges étaient les auteurs du mosaïsme. Plus loin, l'apôtre déclare que le Sauveur n'a pas adopté les anges, mais la descendance d'Abraham[2], et les gnostiques enseignèrent bientôt une double rédemption, l'une dans le monde des éons, l'autre parmi les hommes. Ailleurs il célèbre la dignité sacerdotale de Melchisédeck[3], et

---

1 Ch. 2, 2. Λόγος λαληθεὶς δὶ ἀγγέλων.
2 *Ibid.*, v. 16.
3 Ch. 7.

au troisième siècle s'élève, sous l'influence du gnosticisme, une secte de melchisédécites. Au chapitre 10 il nomme la loi de Moïse, dans le sens le plus orthodoxe, l'ombre des biens spirituels qui devaient lui succéder; et bientôt les gnostiques combattirent *cette ombre*, comme *une fille des ténèbres*.

L'épître de Jude ne porte aucune trace de gnosticisme; mais elle professe une opinion remarquable, dont il serait superflu d'indiquer l'origine: les anges, dit Jude, qui n'ont point gardé leur principauté [1], mais ont abandonné leur première demeure, sont détenus dans les fers et les ténèbres jusqu'au grand jour du jugement [2]. La même idée se reproduit dans les épîtres de S. Pierre [3], qui font également allusion à l'existence de quelques sectaires, et combattent également les fables judaïques. [4]

---

1 Chute d'Ahriman, de Satan et de Bélial.

2 Ch. 1, v. 6.

3 Épître II, ch. 2, v. 4.

4 *Ibid.*, v. 1 et 18; ch. 1, v. 16. Le premier de ces trois passages parle ouvertement de sectes et de *faux prophètes*, qualification ordinaire des auteurs de doctrines étrangères; le second pourrait se rapporter aux Nicolaïtes, fameux par la licence de leurs principes.

Les auteurs et les partisans de ces doctrines paraissent s'être multipliés avec une prodigieuse rapidité. Les premiers chefs du christianisme disparaissant peu à peu, l'enseignement, quel qu'il fût, devint nécessairement plus libre, et l'entraînement dans des doctrines autrefois proscrites par l'autorité des apôtres, fut, par conséquent, plus facile. S. Jean, qui survécut à tous ses collègues, eut plus qu'eux la douleur de voir se renforcer les phalanges de la gnosis; et ses écrits, plus que tous les autres monumens apostoliques, portent les traces de la lutte que, dès-lors, le christianisme apostolique soutenait contre elle.

L'évangile de S. Jean fut écrit, vers la fin du premier siècle, à Éphèse, l'un des principaux foyers du gnosticisme gréco-oriental. A cette époque, et dans cette région, les doctrines de la gnosis avaient fait de tels progrès, qu'il ne s'agissait plus seulement de polémique, qu'il fallut des apologies, qui montrassent que le christianisme possédait toute la gnosis, mais bien plus encore. C'est là, ce nous semble, le but de la composition historico-dogmatique que nous appelons l'évangile de S. Jean, et ce doit être là la clef de son interprétation. Partout où la chose est possible, S. Jean oppose une vérité chrétienne

à une opinion gnostique, et dans le langage même du gnosticisme.

Ce langage est, sans doute, une espèce de problème dans le disciple chéri de Jésus-Christ. En effet, d'où le tient-il? Tout nous fait voir que ce n'est point de Philon, que ce n'est point de l'école d'Alexandrie. S. Jean n'a pas visité le Musée; il n'en a pas lu les écrits; il n'est pas élève des Juifs hellénistes: il est le plus dôcile, le plus sensible, le plus cher et le plus éloquent des disciples de son maître. Il n'a suivi aucune autre école. C'est le cœur, c'est la conviction, c'est l'enthousiasme le plus pur qui parle dans ses ouvrages; ce n'est pas le dogmatisme, ce n'est pas le raisonnement, ce n'est pas la spéculation dans le sens de l'Occident: c'est la méditative contemplation et le brûlant amour théosophique de l'Orient. Cependant cette sublime direction des plus belles facultés de son être, cette identification avec l'ame et, pour ainsi dire, avec la divinité de son maître, tout en modifiant son langage, n'a pas, seule, pu lui donner le cachet qu'il porte, cette ressemblance si frappante avec la gnosis, et renfermant néanmoins une tendance apologétique pour un tout autre système. Quel est donc le mot qui nous explique cette énigme? S'il faut essayer de l'ex-

pliquer, dans l'état actuel de nos connaissances sur les derniers temps de cet apôtre, son séjour dans Éphèse, ville si riche en spéculations religieuses de divers genres, paraît seul pouvoir nous fournir la solution. Peut-être faut-il joindre encore, pour cette époque, aux trésors religieux déjà signalés dans cette ville[1], les opinions des disciples de S. Jean-Baptiste, qui paraissent s'être trouvés en nombre à Éphèse[2]. En effet, ni la société judaïque de Jérusalem, ni la société hellénique, qu'il pouvait rencontrer dans ses excursions en Asie mineure, n'ont pu imprimer à son langage cette direction qui nous étonne. L'Asie et la Grèce, la Palestine et l'Égypte, représentées et confondues dans Éphèse, nous semblent mieux expliquer ce phénomène.

Les gnostiques, qui, vingt à trente ans après la mort de S. Jean, furent assez nombreux pour former plusieurs écoles, et dont, par conséquent, les précurseurs ont été indubitablement ses contemporains; les gnostiques, pour résoudre les grands problèmes de la création d'un monde ma-

---

1 Voy. ci-dessus, p. 137.

2 *Actorum* 19, v. 1 à 7. Voy. ci-dessous *Sabéens*.

tériel par un être immatériel, la chute, la corporisation, la rédemption et la repristination des esprits appelés hommes, admettaient divers principes et diverses intelligences, ainsi que diverses opérations spirituelles qu'ils désignaient sous les noms de ἀρχὴ, λόγος, μονογενὴς, ζωὴ, Φῶς et de πνεῦμα. S. Jean, dès le commencement de son évangile, montre que c'est Jésus-Christ qui a existé ἐν ἀρχῇ; que c'est lui qui est le λόγος de Dieu, par qui tout a été fait; que c'est lui qui est le μονογενὴς, la ζωὴ et le Φῶς, qui répand parmi les hommes le πνεῦμα, la vie et la lumière divine. Les Simoniens, les Dokètes et d'autres gnostiques, marchant sur les traces du judaïsme postérieur, enseignaient que l'éon Jésus-Christ n'avait pas été revêtu réellement d'un corps humain, qu'il n'en avait eu que l'apparence : S. Jean leur répond que le logos est réellement devenu chair, et que l'on a pu contempler toute sa gloire; que le véritable plérôme, ainsi que la Vérité et la Grâce (deux éons gnostiques), étaient en lui; que lui seul, étant venu du sein de l'Être suprême, a pu le faire connaître[1]. Les disciples de S. Jean-Baptiste

---

1 Ch. 1, v. 14 et suivans. Herder, dans l'un de ses pre-

s'étaient attachés exclusivement à ce précurseur de Christ; ils s'étaient contentés de sa morale et de son initiation lustrale, sans reconnaître la mission du Sauveur : S. Jean l'évangéliste leur montre que Jésus-Christ était bien supérieur à leur maître; que ce dernier n'avait donné que le symbole de la purification, le baptême de l'eau, lustration si

miers ouvrages, *Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen*, donne quelquefois des vues très-belles et très-élevées sur les rapports qui existent entre le zoroastrisme, le magisme, le philonisme et la gnosis, d'un côté, et l'évangile de S. Jean, de l'autre. Cependant il est difficile de se faire une idée précise de ce qu'il en pense au fond : il y suit sa marche ordinaire, qui va par sauts et par bonds, avec assez de critique, beaucoup d'érudition, une pompe infinie et des images du plus grand effet; mais rarement on obtient de lui la solution de l'énigme. Malgré notre admiration pour Herder (voyez notre Notice sur sa vie et ses ouvrages, Bibliothèque allemande, vol. II, p. 459), nous ne pouvons qu'étendre ce jugement sur son livre *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechtes*. C'est le Zend-Avesta, qu'il venait de recevoir, qui explique tout S. Jean à Herder. Cependant les idées du Zend-Avesta avaient fait bien des migrations, et elles avaient subi bien des modifications dans l'intervalle de l'exil à la rédaction de cet écrit. S. Jean attache si peu de prix à la Perse ou à la Chaldée, qu'il ne rapporte pas même la curieuse tradition de la visite des trois mages.

solennelle chez les Juifs depuis leur retour de la Perse; que le précurseur avait lui-même rendu hommage au *monogénès*, qui seul pouvait donner la sanctification du *pneuma*[1]; qu'en général le baptême extérieur n'était pas l'essentiel, que c'était la régénération de l'homme[2]. Simon et ses nombreux partisans revendiquaient à la Samarie une manifestation de Dieu encore plus éclatante que celle qui honorait la Judée : S. Jean oppose à ces prétentions un entretien de Jésus-Christ avec une femme de Samarie, dont il donne soigneusement les détails, et où Jésus-Christ déclare lui-même que le salut vient aux Samaritains des Juifs[3]. L'altière gnosis et ses diverses branches soutenaient qu'avant le baptême, l'éon Christos n'était pas uni avec l'homme Jésus; qu'il n'avait point fait de miracles auparavant, et qu'il n'en fit qu'après cette union. L'évangéliste réfute ce sentiment par l'exposition du fait et du dogme de l'orthodoxie apostolique, en faisant rapporter par S. Jean-Baptiste, que le

---

1 Ch. 1, v. 30 à 34. *Cf.* Ch. 3, v. 22; ch. 4, v. 1, 2.

2 Ch. 3, v. 1 à 21.

3 Ch. 4, v. 22. En général, tout cet entretien prend une tout autre importance quand on l'examine sous le point de vue que nous indiquons.

pneuma de Dieu, non pas le Christos, s'est uni avec Jésus-Christ au baptême, et ajoute ensuite le récit du premier miracle qui révéla, peu après, la gloire du Sauveur.

A côté de ces grandes antithèses et de ces apologies dogmatiques, à côté de cette gnosis spéculative des apôtres, opposée à la gnosis pseudonyme de quelques-uns de leurs infidèles disciples, il y a, dans l'évangile de S. Jean, des antithèses et des apologies de symboles qui ne sont pas moins remarquables. Le grand but de tous les rapports que la raison et le cœur se créent avec Dieu, est de nous unir avec lui de cœur et de raison : sans cette union, la religion toute entière n'est qu'un vain fantôme. Le méditatif Orient avait fort bien saisi ce principe sacré de la condition humaine, et posé, avec une parfaite vérité, le dogme de notre émanation de l'intelligence suprême, comme celui de notre réidentification avec lui ; mais, dans ses théories, il avait souvent altéré ces principes en panthéisme, et, dans ses pratiques, il les avait corrompus, en attribuant la régénération de l'homme et la résurrection de la vie divine dans son ame, à la mortification de son corps. De là étaient venus et ce dualisme qui partageait l'univers entre deux principes opposés, et toute cette

lutte entre l'esprit et la matière, ou la lumière et les ténèbres, qui ne devait cesser qu'avec la fin des choses visibles. Cependant les fondateurs du christianisme montrèrent cette identification et cette union avec la Divinité, que l'on poursuivait jusqu'alors, de tant de manières diverses, dans les moyens les plus simples, l'élévation de nos idées et l'épuration de nos sentimens, en un mot, dans le perfectionnement de nos facultés, toutes analogues à celles de Dieu, jusqu'à notre ressemblance avec lui. Prenant l'homme tel qu'il est, dans sa double organisation, le christianisme avait consacré quelques symboles, qui devaient rappeler sans cesse le but auquel tendaient toutes ses leçons. Tels étaient l'eau de purification du baptême, le pain et le vin de l'union avec le *monogénès*, comme la parfaite *image* de Dieu. Or, ces institutions commençaient déjà à s'altérer, et déjà plus d'un chrétien faisait, sur des symboles tout spirituels, des objections provenant d'idées toutes matérielles. Il est vrai que partout on célébrait encore la cène; mais, dans diverses agrégations, on croyait déjà devoir la modifier, l'interpréter. La gnosis conduisait, par elle-même, au dernier but de la religion, à l'union avec Dieu; dès-lors elle croyait pouvoir faire de la cène et

du baptême tout autre chose que ce qu'en avaient fait les chefs du christianisme, auxquels elle ne reconnaissait pas la véritable science de leur divin maître. Voilà, sans doute, pourquoi l'évangéliste montre sans cesse que l'union du chrétien avec Dieu est toute spirituelle; voilà pourquoi il la présente sous toutes sortes d'emblèmes [1]; voilà pourquoi il montre la nécessité du baptême pour obtenir le pneuma, et la nécessité de la cène pour être uni avec Jésus-Christ [2] : mais voilà aussi pourquoi il montre, surtout, que toutes ces communications sont purement symboliques [3], et que notre union avec Jésus-Christ est toute spirituelle; que cette union avec lui est la plus parfaite union avec Dieu, parce qu'il est, lui, la plus parfaite image de Dieu [4]. Il y a là une suite d'idées, une distribution

1 Jésus-Christ est le pain céleste, la source d'eau vive qui nous alimente, le cep de vigne auquel nous tenons.

2 Ch. 7, v. 56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui.

3 *Ibid.*, 63. C'est le *pneuma*, l'esprit qui vivifie : la chair n'est pas utile; les paroles que je dis sont l'esprit et la vie.

4 Au ch. 17, qui renferme les plus belles choses qu'ait jamais prononcées une bouche humaine, toute l'œuvre de Jésus-Christ est peinte dans ces mots : Je t'ai fait connaître aux hommes dans toute ta gloire.

progressive de hauts enseignemens, et une série de développemens apologétiques d'une telle délicatesse, que nous ne sommes point surpris de l'extrême divergence des interprétations que l'on a données sur le chef-d'œuvre du christianisme. En effet, il n'est guère d'écrits dans la littérature chrétienne que l'on ait plus souvent et plus différemment expliqués. Déjà les exégètes des premiers siècles lui reconnurent un caractère particulier. Suivant Origène, Eusèbe et S. Chrysostome, il est l'ouvrage d'un *pneuma* supérieur [1]. Les interprètes modernes y trouvent, les uns, une noble et imposante simplicité [2], les autres, un mysticisme assez obscur et assez embarrassé dans ses idées comme dans son langage [3]; d'autres encore le regardent comme l'ouvrage d'un faussaire, ou du moins comme étranger à S. Jean l'évangéliste. [4]

---

1 Orig., *Comment. in Joann. Ev.*; Euseb., *Hist. eccl.*, 6, 14; Chrysost., *Homil. 2 in Joh.*

2 Herder, *Erläuterungen zum N. T.*

3 Wegscheider, Introduction à l'évangile de S. Jean.

4 Cludius, *Der Apostel Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gerichte*; Bretschneider, *Probabilia de evangelio et epistolarum Joannis indole. Lipsiæ*, 1820. *Cf.* les réfutations de ce dernier ouvrage par Hemsen, Crome, Weber, etc.

La divergence des opinions n'est pas moins grande lorsqu'il s'agit du but que s'est proposé l'auteur de cette composition, et des lecteurs ou des adversaires qu'il a eus en vue. Suivant les uns, cet évangile est dirigé contre les Juifs de toutes les classes, Juifs de la Palestine, Juifs de l'Égypte, kabbalistes, philoniens et hellénistes, chrétiens judaïsans et Juifs anti-chrétiens[1]; suivant d'autres, il combat les Simoniens et les Cérinthiens[2], les disciples du baptiste[3] et les gnostiques en général[4]; suivant d'autres, enfin, c'est aux payens qu'il s'adresse[5], et c'est à tous les hommes dignes de l'entendre qu'il communique l'antique doctrine de la lumière, dont Zoroastre a connu quelques rayons qui s'étaient transmis à S. Jean-Baptiste,

---

1 Paulus, *Memorabilien*, cahier 8, p. 149. *Cf.* Grotius, Wollzogen, Walch, Overbeck, Augusti et Storr, sur S. Jean.

2 OEder, *De Scopo evangelii Johannis hæresi Cerinthi opposito.*

3 Tittmann, dans ses Opuscules; Ziegler, *Ueber den Zweck des Joh. Evangel.*, et plusieurs autres.

4 La plupart des anciens interprètes.

5 Schulze, *Der schriftstellerische Charakter des Johannes*, p. 212.

dont la mission était d'annoncer la lumière du monde, et qui offre toutes sortes d'analogies avec le parsisme[1]. Il y a plus, des interprètes, trompés par quelques analogies et quelques faits qu'il fallait expliquer tout autrement, ont considéré l'évangile de S. Jean comme l'une des premières sources du gnosticisme, ou du moins des doctrines qui le préparèrent.[2]

Cette dernière hypothèse est fondée en ce sens que les gnostiques cherchèrent bientôt à rattacher leurs spéculations à tout ce qui leur offrait des analogies dans les saints codes; mais ce qu'il y a de gnostique dans le langage et les idées de S. Jean, n'a pas eu besoin de passer de lui à Cérinthe, parce que ces idées et ce langage étaient déjà répandus de tous côtés. S. Jean n'emploie ce langage et ces idées que pour faire voir que la véritable gnosis ou la prétendue science supérieure et mystérieuse des précurseurs du gnosticisme, qui l'entouraient de toutes parts, est dans la personne, dans la vie, dans l'enseignement de Jésus-

1 Herder, *Erläuterungen*, etc.

2 Russwurm (*Johannes der Donnerer*, p. 17) admet que S. Jean, loin d'avoir réfuté Cérinthe, a servi de précurseur à ce chef de parti.

Christ, qui est la plus parfaite et la seule parfaite manifestation de Dieu.[1]

La tendance à la fois polémique et apologétique de l'évangile en question serait moins évidente aujourd'hui, qu'il faudrait encore l'admettre. Quelque jugement que l'on porte sur les traditions en général, celles des écrivains des premiers temps du christianisme sont si positives et si unanimes à cet égard, qu'on ne saurait les révoquer en doute, sans tomber dans un scepticisme qui détruirait l'histoire de cette grande époque. S. Irénée, qui avait les traditions d'un disciple de S. Jean, celles de S. Polycarpe, dit expressément que cet évangile avait pour but de combattre les cérinthiens et les nicolaïtes, et les doctrines qui préparèrent celles de Marcion et de Valentin[2]. On a objecté contre ces données, que les nicolaïtes n'ensei-

---

1 M. Seiffarth (*Special-Characteristik der Johanneischen Schriften. Leipzig*, 1823) va trop loin en combattant l'idée que S. Jean ait voulu écrire une biographie de Jésus-Christ; mais il nous paraît voir parfaitement juste, en lui supposant l'intention de donner une déduction doctrinaire sur la haute dignité du Sauveur, tout en suivant le fil des principaux événemens de sa vie. Voy. p. 38 *sq*.

2 Irenæus, *Adversus hæreses, lib.* 3, *p.* 318, *ed. Grabe.*

gnaient point d'hérésies en matière de dogme; mais nous ne tarderons pas à faire voir que c'est une erreur. On a répondu, quant aux cérinthiens, que les enseignemens de leur chef étaient trop nouveaux et trop peu connus pour mériter une si éclatante réfutation; mais nous pouvons également montrer le contraire. On a dit, au sujet des marcionites et des valentiniens, qu'ils n'existaient pas même au temps de S. Jean, mais il ne s'agit que de comprendre S. Irénée, pour n'avoir pas à le condamner. Après avoir parlé des nicolaïtes et des cérinthiens, il rappelle ce grand principe de S. Jean, *que le monde a été fait par Jésus-Christ*, et ajoute que, selon les opinions de Marcion, de Valentin et d'autres gnostiques, ce n'est pas Jésus-Christ, ce sont les esprits inférieurs qui ont fait le monde. Ce n'est pas dire, ce nous semble, que ce fut contre Marcion, Valentin et d'autres gnostiques qui n'existaient pas au temps de S. Jean, que cet auteur écrivit son Traité dogmatico-biographique; mais c'est dire clairement, que ce fut contre les opinions de ces chefs, lesquelles existaient longtemps avant eux. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les témoignages d'Origène, de S. Chrysostome, de S. Épiphane et de S. Philastre, dont quelques-uns, à la vérité, articulent l'ana-

chronisme qui est reproché, à tort, au chef de ces traditions, mais qui donnent au moins, tous, de la manière la plus positive, ce résultat, que S. Jean combat les doctrines qui, vingt ans après lui, se montrent dans plusieurs écoles de l'Égypte et de la Syrie.[1]

Les épîtres de S. Jean, dont le langage, ainsi que celui de l'Apocalypse, indique si positivement le même auteur[2], décèlent le même but polémique, surtout la première, qui paraît être la dernière en date. L'apôtre y conjure ses partisans de ne pas écouter tous les esprits, parce qu'il en est beaucoup de faux, et il donne à ces faux docteurs la qualification d'*antichrists*, qu'ils méritaient d'autant plus, qu'ils n'attribuaient à Jésus-Christ qu'une apparence, qu'un fantôme de corps. Cette opinion, si chère à Cérinthe, à tous les

---

1 M. Lücke, dans ses Commentaires sur S. Jean, vol. I, p. 226, dit fort bien que cet écrivain, en combattant la souche commune du gnosticisme, les germes qui en existaient de son temps, en combat aussi les diverses branches.

2 Eichhorn, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, II, p. 376 et suivantes. *Cf.* quelques observations contraires sur ce langage, dans Bretschneider, *Probabilia*, p. 152 et suivantes.

dokètes et à beaucoup de gnostiques, était incontestablement très-répandue au temps de S. Jean, et long-temps avant lui. Elle a dû arriver en Asie mineure de tant de côtés divers, qu'on peut être embarrassé sur le choix du peuple qui a pu la communiquer à cette région. Suivant la mythologie des Grecs, les dieux et les génies prenaient et quittaient, à leur gré, des apparences de corps humain, et, suivant les docteurs juifs des derniers temps, les anges de leur croyance se montraient absolument de la même manière. « J'étais avec « vous tous les jours, dit Raphaël à Tobie, au « moment de le quitter; je ne mangeais pas, je « ne buvais pas : vous en voyiez l'apparence. » C'est ainsi que l'on entendait l'apparition de Jésus-Christ. Cette opinion est évidemment combattue dans les épîtres de S. Jean.[1]

Cependant S. Jean relève une idée gnostique bien plus importante dans ses épîtres. Il parle d'hommes *qui reniaient le père;* et, certes, ce n'est pas un pur athéisme qu'il caractériserait de

---

1 Épître II, ch. 2, v. 18 et 19. *Cf.* Ilgen, *Die Geschichte*, etc., l'Histoire de Tobie d'après trois textes différens; introduction, p. 263. Bertholdt, *Verosimilia de origine Evangelii Joannis*, p. 45.

cette manière. Dès-lors il nous paraît probable qu'il y combat cette opinion, devenue plus tard si commune chez les gnostiques, que le *Jéhovah* des codes judaïques, désigné par les chrétiens sous le nom *père de Jésus-Christ*, ou Dieu *le père*, n'était nullement l'Être suprême; qu'il n'était qu'un esprit secondaire, qu'un agent, et, en quelque sorte, un agent peu digne du Dieu des perfections.[1]

L'Apocalypse de S. Jean, composition tellement orientale qu'il faudrait à l'Occident une autre apocalypse pour l'expliquer, est encore l'un des monumens les plus curieux dans l'histoire des doctrines orientales, judaïques et gnostiques. Cet ouvrage n'est ni apologétique ni polémique dans le sens ordinaire de ces mots; il n'est dirigé contre aucune secte, et il ne plaide pour aucune cause en particulier; mais il est pourtant polémique en ce sens, qu'il peint, sous les plus fortes images qu'ait jamais employées le génie oriental, les dernières scènes de la grande lutte que la nouvelle religion devait soutenir contre le paganisme et le judaïsme; et il est apologétique,

---

1 Épître I.re, ch. 2, v. 22, 16; ch. 3, v. 7, 9.

en ce qu'il célèbre le dernier triomphe des doctrines chrétiennes contre toute la puissance des hommes et des démons conjurés contre elles. En traçant les traits de ce grand drame [1], il était impossible aussi que l'auteur n'eût pas en vue les opinions et les systèmes dont il peignait la lutte; car les Juifs et les payens qui se combattent dans ses prophétiques visions, ne l'intéressent, comme écrivain chrétien, qu'autant qu'ils sont les représentans des principales doctrines du genre humain. De là vient que nous trouvons partout des allusions à ces doctrines, des idées qui leur sont empruntées ou des opinions qu'on y substitue; de là vient que le Zend-Avesta, les codes judaïques, Philon et la gnose y sont partout en présence; de là vient encore que les gnostiques, qui prenaient leur bien partout où ils le trouvaient, ont pu faire tant d'emprunts à S. Jean. Les sept esprits qui entourent le trône de l'Éternel, dès le début de ce grand drame, et qui jouent un rôle si puissant dans tout son

---

1 On voit ici dans quel sens notre manière d'envisager l'Apocalypse comme un drame, différe de celle de M. Eichhorn, qui la considère également comme un drame. Voy. son *Commentarius in Apocalypsin*.

cours[1], qui sont partout les premiers instrumens des volontés et des vengeances divines, rappellent les sept amshaspands du parsisme, comme les vingt-quatre anciens, qui offrent toujours les premières supplications et les premiers hommages à l'Être suprême, rappellent les chefs mystérieux du judaïsme, et préludent aux éons du gnosticisme. Jésus-Christ, le monogénès de la création, et qui est aussi celui de la résurrection[2], réunit les qualités d'Ormuzd et de Sosiosch du Zend-Avesta, ainsi que celles d'Ensoph de la Kabbale, et celles du *καρπιστὴς* de la gnose, titre sous lequel figure même un ange spécial[3]. L'idée que les vrais initiés du christianisme et les vrais fidèles du Christ sont faits rois et prêtres, est à la fois persane, judaïque, chrétienne et gnostique[4], et le zérûané akeréné ne peut se méconnaître dans la définition de l'Être suprême, qui est à la fois Alpha et Oméga, le commencement et la fin, c'est-à-dire,

---

1 Ch. 1, v. 4.

2 Ch. 1, v. 5.

3 Ch. 14, v. 13.

4 Ch. 1, v. 6; ch. 5, 10. *Cf.* Herder, *Erläuterungen zum N. T. aus einer morgenl. Quelle*, p. 73.

le temps sans bornes[1]. Les profondeurs de Satan, que l'homme ne saurait sonder[2]; le triomphe qu'il obtient, pendant quelque temps[3], par ses ruses et ses violences; l'enchaînement, par un ange[4], et la réprobation dont il est l'objet, ainsi que sa précipitation dans le lac de métal; ses noms de *serpent* et de *dragon*, et, en général, toute la lutte des esprits ou des armées célestes contre les méchans[5], sont encore autant d'idées et de désignations également reçues dans le Zend-Avesta, la Kabbale et la gnose. Les gnostiques ont pu prendre, surtout dans ce livre et dans le tableau qui présente la lutte entre la femme entourée de lumières, et le démon des ténèbres, leurs spéculations si remarquables sur la sophia et ses souffrances[6]. Enfin, les idées de la garde

---

1 Ch. 1, v. 8.

2 Ch. 2, v. 24.

3 Ch. 13, v. 5.

4 Ch. 20, v. 1, 2.

5 Ch. 12, v. 7. On trouve même dans l'Apocalypse la singulière idée du parsisme, qui considère quelques-uns des plus vilains animaux comme autant de dews ou de véhicules de dews. Ch. 16, v. 13.

6 Ch. 12, v. 1 à 6.

de la terre par un bon ange, le renouvellement de ce globe et celui des cieux, ainsi que tout le triomphe des hommes saints et purs, sont, sans doute, autant de vérités orthodoxes opposées aux systèmes dont les doctrines planaient devant les yeux du prophétique auteur de l'Apocalypse.

Nous ajouterons à ces traits, qui concernent les idées et le langage, quelques observations sur les symboles qu'emploie cet écrivain.

Le mauvais génie, le chef de l'empire des ténèbres, est caractérisé de la même manière dans le parsisme, le judaïsme, la Kabbale, le christianisme et la gnose : c'est le rusé serpent, le vieux dragon. Le génie qui ramène les hommes égarés par la chute, qui protège les bons et les appelle à la résurrection, est peint avec une faucille : c'est le καρπιστὴς, le horus de la gnose. Une marque particulière, σφραγὶς, distingue, comme chez les gnostiques, ceux qui ont pris part à la rédemption de ceux qui persévèrent dans les ténèbres[1]. L'*or* et les *vêtemens blancs* sont les signes d'une haute perfection, d'une pureté divine, comme dans le parsisme[2], tandis que le bois de

---

1 Ch. 9, v. 4.
2 Ch. 3, v. 18.

la vie[1], ξύλον τῆς ζωῆς, qui n'est autre que le bois de la croix, avec une allusion mystique à l'arbre de science et de vie du paradis, et l'épée flamboyante à deux tranchans[2], figurent dans les théories de S. Jean, comme dans celles du gnosticisme. Il n'est pas jusqu'au nombre mystérieux de 365 et jusqu'au nom correspondant d'*abraxas*, qui ne trouve un modèle dans le nombre si fameux de 666 et dans le nom d'*abaddon*.[3]

Les questions qui se sont élevées depuis longtemps, et surtout depuis quelques années, sur l'authenticité de l'Apocalypse et de plusieurs autres écrits apostoliques, sont étrangères à nos recherches. Que ces ouvrages soient de S. Jean et de S. Paul, ou d'autres écrivains du christianisme, ils datent, dans tous les cas, du premier siècle de notre ère, et dès-lors ils constatent les faits que nous en tirons, avec la même garantie, quels qu'en soient les auteurs. Nous dirons pourtant que les raisons que MM. Schleiermacher et Bretschneider ont fait valoir, le premier, contre l'authenticité des épîtres à Tite et à Timothée;

1 Ch. 2, v. 7.
2 Ch. 2, v. 12.
3 Ch. 13, v. 18.

le second, contre celle de l'évangile, des épîtres et de l'Apocalypse de S. Jean, nous paraissent victorieusement combattues, ainsi que ces écrivains semblaient le désirer eux-mêmes, par les réponses de quelques-uns des critiques les plus distingués de nos jours. La considération que certains gnostiques ont rejeté les épîtres de S. Paul, est balancée par celle que beaucoup d'entre eux s'appuient sur les ouvrages de S. Jean.

Il résulte donc de tous les principaux monumens du christianisme, et avec une évidence incontestable, que les doctrines persanes, judaïques, kabbalistiques, philoniennes et gnostiques, étaient répandues, dès l'époque des apôtres, dans la plupart des pays où ils vinrent établir la religion qui devait remplacer toutes les autres, et particulièrement dans l'Égypte, la Palestine, la Syrie, l'Asie mineure et les régions ou les îles qui touchaient à ces contrées.

Il en résulte, en second lieu, que ces doctrines s'étaient déjà glissées, vers la fin du premier siècle, jusque dans le sein de la société chrétienne, et que, dans plusieurs communautés, des chefs puissans formaient déjà école contre les apôtres, en enseignant ces doctrines.

Il résulte, d'un autre côté, de l'examen auquel nous venons de soumettre les codes chrétiens, et de nos recherches sur les enseignemens qui en ont précédé la rédaction, que les anciennes doctrines mystérieuses de la Grèce, jointes à celles des écoles philosophiques et aux développemens que les unes et les autres ont reçus dans Alexandrie, particulièrement dans l'école judaïque de cette docte cité, se sont rencontrées de nouveau avec les spéculations orientales, dont elles s'étaient détachées originairement. Elles se sont confondues ensemble en Égypte, en Palestine et en Asie mineure, après la migration que fit le parsisme avec ses branches, par les communications si multipliées, qui s'établirent entre les Perses, les Juifs et les Grecs, par suite de la captivité de Babylone et des bouleversemens d'Alexandre.

Il résulte, enfin, de tout ce que nous avons vu sur ces doctrines, qu'elles forment, depuis les époques les plus reculées jusqu'à l'apparition du christianisme, une chaîne d'enseignemens qui se rattachent les uns aux autres sans interruption et sans lacune.

Si tels sont les résultats du chapitre que nous terminons, il va résulter de celui que nous allons aborder, que le gnosticisme est le dernier

et le plus brillant des anneaux de cette chaîne aussi éclatante de richesse que de beauté. En effet, Euphrate, Simon le magicien, Cérinthe, Ménandre et Dosithée, les premiers auteurs du gnosticisme, se rattachent tellement, d'un côté, aux derniers docteurs du parsisme, du judaïsme, de la Kabbale et de l'école philonio-égyptienne, et, d'un autre côté, aux Saturnin et aux Basilides, les premiers chefs des grandes sectes gnostiques, qu'il n'y a proprement ni lacune ni interruption. Le gnosticisme commence donc avec le christianisme; et si ce dernier n'avait point, par la puissance des doctrines qu'il enseigna et des mouvemens qu'il produisit, absorbé la principale attention des auteurs chrétiens de cette période, ils nous feraient connaître, sans doute, un bien plus grand nombre de ces chefs qui précédèrent les Basilides, les Valentin, les Saturnin, les Bardesanes, les Cerdon et les Marcion. Plus le christianisme se répandait en Égypte, en Orient et en Grèce, plus il devait acquérir de partisans qui alliaient au désir de recevoir des lumières, l'orgueil d'en donner. Les hommes qui avaient vu ce qui s'était passé avant eux, savaient avec quelle facilité les opinions persanes, assyriennes et chaldéennes s'étaient jadis confondues sur les bords

du Tigre et de l'Euphrate, les opinions égyptiennes et grecques sur les bords du Nil, les opinions persanes et judaïques sur ceux du Jourdain; ils devaient se flatter que les opinions chrétiennes se mêleraient, à leur tour, avec celles de toutes les régions où elles venaient pour s'établir. Et, sans doute, si l'esprit humain a suivi, en adoptant le christianisme, la marche qu'il avait suivie auparavant pour d'autres opinions, ce syncrétisme, qui forme l'essence de la gnosis, était inévitable; et dès-lors nous concevons que S. Pantène, qu'on accusa de stoïcisme; Justin, martyr, et Athénagore, qui se ressentaient du platonisme; Ammonius, qui flottait entre Platon et Jésus-Christ; Origène et S. Clément d'Alexandrie, qui furent éclectiques ou syncrétistes; Tatien et Manès, qui se rapprochaient des doctrines orientales; et, enfin, Tertullien et S. Augustin, dont l'un avait penché pour l'Orient et l'autre pour la Grèce, ont dû avoir plus d'un prédécesseur, qui fraya la route aux philosophes que l'on a considérés jusqu'ici comme les fondateurs des écoles gnostiques.

CHAPITRE III.

Des premiers chefs du Gnosticisme depuis l'établissement des doctrines chrétiennes.

Euphrate. §. 1. Le gnosticisme est tellement contemporain du christianisme primitif, que, dès le premier siècle de notre ère, nous trouvons plusieurs chefs de partis gnostiques. Le personnage que nous plaçons à la tête de ces sages, appartient néanmoins plus aux temps fabuleux qu'aux temps historiques du gnosticisme. Ce n'est aucun des hommes qui ont été en rapport avec les apôtres du christianisme, et qui se sont constitués leurs adversaires dans le sein même de leurs communautés : c'est un chef de secte dont on ne sait ni quand il naquit, ni où il vécut, ni ce qu'il enseigna. Tel est en effet cet Euphrate, dont le savant Origène ne dit qu'un mot, dont le savant Mosheim fait le fondateur de la première secte gnostique, et dont nous finirons par avouer, après avoir examiné tout ce que l'on en a dit, que nous ne savons plus guère que son nom.

Ce n'est pas non plus à cause de lui que cette

discussion offre de l'intérêt; c'est à cause de la question sur l'oigine des ophites, qui s'y rattache.

Origène, dans son ouvrage contre Celse, reproche à ce philosophe, d'avoir puisé ses argumens contre la religion chrétienne dans les croyances des sectes qui se sont détachées de l'Église, et surtout dans les opinions des ophites, ses plus ardens ennemis, au lieu d'avoir consulté la foi des chrétiens orthodoxes et les codes sacrés, qui en sont la source la plus pure[1]. « Les ophites, « dit Origène, ne sont pas chrétiens; ils sont « les plus grands adversaires de Jésus-Christ. » C'est de cette donnée qu'est parti Mosheim pour considérer les ophites, non comme une *secte chrétienne*, mais comme une *secte judaïque;* et, quoiqu'il n'ait aucune estime pour la chronologie de S. Philastre de Bresse, il cite cet écrivain[2] pour établir une hypothèse de la plus haute importance, celle que la secte des ophites est antérieure au christianisme; qu'une partie de cette secte a cru pouvoir adopter quelques principes de cette

---

1 *Lib. VI*, S. 28, *p*. 294, *ed. Spencer*.

2 *Hæres. VI*.

religion, tandis qu'une autre a conservé pour Jésus-Christ la plus profonde aversion [1]. Un autre passage d'Origène, où cet écrivain rapporte que les ophites parlaient avec respect d'un certain Euphrate, dont ils tenaient leur doctrine [2], a montré à Mosheim le fondateur de la *secte antichrétienne* qu'il avait découverte, et un passage des actes du sixième concile général, tenu en *six cent quatre-vingt-un*, où Euphrate est nommé après trente-quatre autres gnostiques, dont quelques-uns n'ont jamais existé [3], lui a fait connaître Euphrate comme le plus ancien des gnostiques. Il y a plus, un surnom donné à ce docteur si inconnu, celui de *Persicus*, prouve, aux yeux de Mosheim, l'origine orientale de sa personne et de son système, et lui fait voir, dans l'un et l'autre, ce mélange de zoroastrisme et de judaïsme, qui, pour d'autres auteurs, est, heureusement, mieux attesté par des monumens que par des combinaisons de ce genre.

Nous croyons n'avoir omis aucune partie de

---

1 *Geschichte der Schlangenbrüder*, p. 19 et suivantes.

2 Orig. *c. Celsum*, version de Mosheim, p. 647.

3 *Harduini collect. concilior.*, t. III, p. 1287.

ces combinaisons, si ce n'est l'induction tirée du nom hébraïque de cette secte[1]; circonstance qui ne prouve rien, puisque les noms de sectes se traduisaient encore aussi facilement que la terminologie des systèmes, comme nous verrons dans l'exposition de celui des valentiniens.

Ce qui détruit d'abord l'induction tirée du passage où Origène semble placer les ophites dans le judaïsme, c'est un autre passage du même écrivain, où les ophites figurent au même rang que les marcionites, les basilidiens et les valentiniens, ce qui est leur juste classification.[2]

Il est vrai que dès-lors on est en droit de demander, à quel titre Origène, dans son ouvrage contre Celse, renie les ophites comme secte chrétienne? Mais, pour s'expliquer cette énigme, on n'aura qu'à se rappeler de quelle manière les docteurs de l'Église orthodoxe traitaient tous ceux qui déviaient de ses principes sur Jésus-Christ. Non-seulement ils ne considéraient pas de tels hommes comme chrétiens, ils les peignaient comme les

---

1 *Theodoreti quæstio* 49 *in libr. IV Regum*, *opp.*, t. I, p. 354.

2 Origenes, *Commentarii in Matth.*, *opp.*, t. III, p. 852.

plus dangereux ennemis des doctrines chrétiennes et les plus détestables adversaires du Sauveur. Je suppose, d'ailleurs, qu'il eût existé au temps d'Origène, comme le prétend Mosheim, deux sectes différentes d'ophites, les uns attachés au judaïsme, les autres au christianisme, c'eût été une mauvaise foi, indigne d'Origène, que de parler des seuls ophites judaïsans, afin de pouvoir affirmer qu'ils *n'étaient pas chrétiens* : une réserve mentale de ce genre était inconnue à cette époque.

Ce qui ajoute ensuite à nos doutes sur l'existence d'une secte d'ophites chez les Juifs, c'est qu'aucun écrivain des premiers siècles ne les mentionne. Il y a plus, une espèce de catéchisme symbolique des ophites, qu'Origène attribue à cette secte qu'il croit si ennemie de Jésus-Christ, s'accorde si bien avec les enseignemens des ophites chrétiens, que l'on ne peut plus admettre de secte judaïque. C'est un fait qui se présentera, plus tard, avec la plus irrécusable évidence, dans l'analyse du système ophitique.

Nous pensons, néanmoins, que l'ophitisme, s'il n'est pas antérieur à la religion chrétienne, en a suivi de très-près l'établissement. Il n'est pas impossible qu'Euphrate en ait été l'un des

auteurs; il n'est pas impossible qu'il fût né dans le judaïsme, et qu'il ait été familiarisé, dès sa naissance, avec les antiques doctrines de la Perse, que l'ophitisme réfléchit incontestablement; mais toutes ces possibilités ne sauraient prouver le fait si curieux et si grave de l'existence d'une secte gnostique antérieure au christianisme. Euphrate, comme nous l'avons dit, reste plongé dans les ténébreuses origines de la gnose.

Simon le magicien.

§. 2. Si trop peu d'auteurs nous parlent d'Euphrate, et qu'aucun ne le désigne comme l'un des chefs du gnosticisme, la plupart nomment *Simon* et *Cérinthe* comme les véritables sources desquelles sont sortis, suivant leur langage, tant de fleuves d'une pernicieuse hérésie.

Simon le Samaritain ou le magicien, que, depuis quelque temps, on bannit du christianisme, du judaïsme et du gnosticisme, fut à la fois un faux chrétien [1], un faux juif, un faux prophète et un faux messie; mais il fut un véritable gnos-

---

1 Quand on prétend qu'il ne fut pas faux chrétien, par la simple raison qu'il ne fut pas chrétien, on ne considère pas qu'il reconnaissait indirectement la divine mission de Jésus-Christ. En disant qu'il apparaissait *comme Dieu le père* dans la personne de Simon, tandis qu'il avait apparu *comme Dieu le fils* dans la personne de Jésus-Christ, il ad-

tique. C'est ce que prouvent incontestablement et les renseignemens que nous avons sur sa vie et ceux qui nous restent sur sa doctrine.

Simon, familier à la fois avec les doctrines de l'Orient et de la Grèce, contemporain des apôtres et témoin des merveilles qu'opéraient leurs enseignemens et leur vie, saisit principalement le christianisme sous ce point de vue pratique, sur lequel il avait déjà concentré ses spéculations. Il crut y voir, dans toute son étendue et dans toute sa perfection, l'art de disposer des forces secrètes de la nature et de l'assistance des esprits célestes, pour opérer des miracles, ce qui était depuis long-temps un objet de la plus haute ambition pour tous les sages de son temps, et ce qui devait les élever, dans leurs efforts *goétiques*, au-dessus de tous les avantages de la vulgaire philosophie. En effet, il avait pratiqué, pendant quelque temps, cette magie qui s'était répandue, depuis l'exil des Juifs et les conquêtes d'Alexandre, des régions centrales de l'Asie, où

mettait évidemment l'origine céleste du christianisme, et il s'identifiait lui-même avec l'auteur de cette religion. Il était donc chrétien jusqu'à un certain point; c'est-à-dire, il était faux chrétien.

Zoroastre n'avait pu la détruire, sur la Judée, l'Égypte, la Syrie et la Grèce, où elle s'était enrichie considérablement. Quoique ces sortes de *goëtes*, qui alliaient la métaphysique et l'ascétisme à la théurgie, fussent peu rares à cette époque, Simon avait acquis, par ses prestiges, une haute renommée en Samarie, dont le peuple l'appelait la grande puissance de Dieu [1], lorsque les apôtres du christianisme le rencontrèrent dans ce pays. Frappé du pouvoir qu'ils avaient de communiquer les dons du *pneuma*, que n'avaient pu conférer les apôtres inférieurs, dans la cérémonie de l'iniation du baptême, Simon vit en eux des hommes d'une thaumaturgie supérieure à la sienne. Déjà il avait reçu le baptême; il attendait avec impatience la communication du pneuma, dont il avait entendu célébrer les effets; il demandait plus, il voulait le pouvoir de communiquer lui-même ce pneuma, et offrit aux apôtres tous ses trésors en échange de leur art. Les apôtres,

---

1 Ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη. Cette désignation kabbalistique et gnostique est digne d'attention. Elle n'a pu être donnée à Simon que par les doctes du pays de Samarie, ou bien, les idées du système des émanations s'étaient répandues jusque dans les classes du peuple.

qui avaient appris à dédaigner les trésors; qui les regardaient comme un moyen de corruption; qui traçaient une ligne de démarcation absolue entre les doctrines de leur maître et celles de tout autre; qui ne connaissaient qu'une seule théurgie, qu'un seul moyen de se mettre en rapport avec les puissances célestes, celui de leur ressembler par ce perfectionnement de toutes nos facultés, qu'ils nommaient la régénération, et dont le baptême était le symbole; les apôtres, qui ne possédaient d'autre thaumaturgie que ce pouvoir qu'ils tenaient de la volonté divine, durent rejeter avec indignation la demande du thaumaturge samaritain. Ils ne pouvaient éprouver que ce sentiment. Ils n'éprouvèrent du moins aucun sentiment de haine pour sa personne. Leurs successeurs et les écrivains postérieurs en général n'ont pas traité Simon avec la même indulgence : ils en ont fait le plus astucieux et le plus méchant des hommes. Ce n'est pourtant pas ainsi qu'il se montra aux apôtres. Lorsque S. Pierre refusa ses trésors avec une sorte d'imprécation qui ne fut que l'effet de sa vivacité, Simon répondit avec une modération qui constatait en même temps sa bonne foi et sa déférence pour les apôtres : Priez Dieu pour moi, afin qu'il ne m'arrive aucun de ces

maux dont vous parlez[1]. C'est là le langage d'un enthousiaste, ce n'est pas celui d'un imposteur.

Simon était, en effet, un enthousiaste philosophe tel que les Apollonius de Tyane et les Peregrinus Proteus[2], et non pas un imposteur politique, tel que les Bar-Cochba et les autres faux messies. Avec cet esprit de syncrétisme, qui caractérise cette époque, il s'attacha à quelques-unes des idées chrétiennes, tout en se plaçant hors de la société qui les professait. Habitué à trouver des vérités partout, et la vérité nulle part, celles qu'il entrevit dans les enseignemens apostoliques excitèrent dans son ame crédule une fermentation qui finit par produire, avec les élémens que lui fournissaient la Kabbale, l'Égypte, la Perse et la Grèce, un système où rien ne peut étonner, si ce n'est le rang que s'y

---

1 Actes des apôtres, ch. 8, v. 9 à 24.

2 Nous commettons, avec notre *haute critique*, l'anachronisme le plus ridicule, lorsque nous jugeons les sages ou les fous de l'ancien Orient d'après les théories de notre métaphysique occidentale. Wieland me paraît avoir saisi parfaitement l'esprit qui caractérise quelques-uns des hommes les plus remarquables de l'époque qui nous occupe, dans son *Histoire secrète du philosophe Peregrinus Proteus*, abstraction faite des détails qui sont de pure fiction.

assigne l'auteur. Ce rang même ne devra pas surprendre ceux qui pardonnent à Pythagore le récit de ses hauts faits au siége de Troyes.

Il est vrai que la pneumatologie moderne est tellement bornée, tellement pauvre, tellement détachée de la théologie et de l'anthropologie, que nous ne concevons plus la hardiesse de celle des anciens, qui la mettaient dans les plus intimes rapports et qui la confondaient avec la théologie, l'anthropologie, et souvent avec la cosmologie, au point d'en faire un seul tout d'une richesse, d'une harmonie à laquelle nous n'entendons plus rien aujourd'hui, quoique nous soyons forcés de convenir, en principe, que l'univers forme un ensemble, et que le monde intellectuel, dont nous ne savons plus rien dire, en soit l'élément le plus essentiel. Il faut pourtant oublier un instant l'état actuel de la spéculation et se transporter dans les siècles des croyances et dans le pays des intuitions, pour comprendre ou du moins pour juger Simon.

L'idée que tout ce qui existe se rattache à un seul Être suprême, qui, élevé au-dessus de tous les autres, et ordinairement caché aux hommes, se révèle presque sans cesse, à ceux qui le cherchent, sous des noms divers et sous diverses for-

mes, était une des opinions les plus anciennes de l'Orient, et s'était communiquée aux régions de la Méditerranée[1]. Elle s'était même renouvelée par les événemens dont l'une de ces régions venait d'être le théâtre. Simon, plus crédule et plus enthousiaste que d'autres, s'en persuada plus fortement que tout autre. Il en fit la base de son système. On y pouvait joindre la croyance que, par la volonté de l'Être suprême, qui est un, la vérité, qui est une aussi, se trouvait la même dans toutes les doctrines, quoiqu'elle fût revêtue de formes différentes. Simon admit encore ce principe. Il lui permit d'envisager non-seulement tout le polythéisme, mais encore son culte et l'idolâtrie toute entière, comme une chose permise par Dieu lui-même[2]. C'était établir, sous un nom différent, un principe qu'un écrivain distingué de nos jours a fait valoir comme une maxime de la plus haute civilisation politique, et de la plus pure philosophie religieuse.[3]

---

1 Irenæus, *Adversus hæreses, I, c.* 23, §. 1.

2 Origenes, *Contra Celsum, lib. VI, c.* 1, §. 11. *Cf. lib. V, c.* 8, §. 4.

3 C'est le *sentiment religieux* se conciliant avec toutes les formes, suivant le système de M. Benjamin Constant.

Né dans le judaïsme, dont les croyances conservaient sur son esprit la force des premières impressions, il leur subordonna l'un et l'autre de ces principes. Ainsi que plusieurs chrétiens judaïsans des premiers siècles, il pensait que les manifestations de l'Être suprême, comme *Père* ou Jéhovah, comme *Fils* ou Christ, et comme *S. Esprit*, n'étaient qu'autant de modes d'existence ou de vertus (δυνάμεις) différentes du même Dieu[1]. Plus cette manière de voir se rapprochait du judaïsme et du christianisme, pour lesquels il se sentait une si profonde vénération, plus elle lui paraissait de nature à réunir les Juifs et les chrétiens, surtout à une époque où beaucoup de Juifs, déjà reçus dans le sein de la société chrétienne, paraissaient vouloir s'en séparer de nouveau. Cependant il avait trouvé, dans ses rapports avec les Grecs, avec les Égyptiens et les disciples des Perses répandus en Syrie, trop d'idées d'un ordre très-élevé, pour pouvoir s'expli-

---

1 Epiphanius, *Hæres., lib. II, t. II, p.* 619, *ed. Colon.* L'évangile des Égyptiens renferme aussi cette opinion. Dans cette hypothèse, Simon se nommait la *première puissance* de Dieu; selon d'autres, il traitait le Dieu des Juifs d'ange subalterne, et se disait, lui, le *père* ou le dieu suprême.

quer ces doctrines autrement que par une manifestation toute particulière de l'Être suprême. Il se convainquit qu'il s'était montré aux peuples non judaïques et non chrétiens comme S. Esprit, et cette croyance, tout en lui expliquant, dans l'histoire des idées religieuses, des phénomènes dont nous cherchons encore la solution aujourd'hui, était, plus que toute autre, de nature à le satisfaire lui-même autant que les payens[1]. Peut-être les chrétiens eux-mêmes lui avaient-ils fourni l'élément d'une opinion dont ils ne purent admettre qu'une partie. Ils considéraient la communication du S. Esprit aux payens comme le signe de la vraie foi, et Simon n'a peut-être fait autre chose qu'étendre cette idée.

Son enthousiasme pour son système paraît bientôt n'avoir plus eu de bornes, si nous en jugeons par celui qu'il conçut pour lui-même. Subjugué par l'exemple de Zoroastre, à qui Ormuzd, dans le Zend-Avesta, qui lui fut révélé, avait prodigué des qualifications qui n'appartiennent qu'à l'Être suprême, et par celui de Jésus-Christ et de ses apôtres, qu'il entendit d'une

1 Irenæus, *lib. I, c.* 20.

manière bien différente de la nôtre, il s'exalta sur sa propre individualité, au point de la considérer comme *la grande puissance de l'Être suprême.*[1] Ses disciples le prirent bientôt pour le Dieu lui-même qui s'était ainsi révélé trois fois aux hommes.

Il paraît, en général, qu'il faut admettre, quoique le silence des monumens nous empêche de la démontrer, une grande différence entre Simon et ses disciples; et la distance où ils se trouvaient tous de son génie, est ce qui explique le mieux leur aveugle vénération pour sa personne. C'est elle aussi qui explique les discours qu'il leur adressait, et qu'ils ont, sans doute, recueillis avec une fidélité qui s'exaltait elle-même sur la sublime nature de son être. Suivant S. Irénée, que nous sommes obligés de prendre pour guide, si nous voulons en avoir un, et que nous n'avons aucune raison suffisante de refuser, il leur avait dit qu'il était la parole de Dieu[2], la première image du

---

1 *Hic est virtus Dei, quæ vocatur magna*, dit S. Irénée, au passage cité, qui s'exprime ici comme les Actes des apôtres. Comp. ci-dessus, p. 192.

2 *Ego sum sermo Dei.*

parfait[1], le Paraclet[2], le tout-puissant, ayant tous les attributs de Dieu[3]. Il réunissait ainsi toutes les qualifications de l'Ormuzd et du Honover de Zoroastre, de l'Ensoph de la Kabbale et du Logos des chrétiens, et cette réunion répond, sans doute, au titre de *grande puissance de l'Être suprême.* Cependant il est à croire que ce sont plutôt les disciples que le maître, qui ont développé une idée si féconde, et qui se sont fait une gloire d'enrichir leur chef de tout ce qui pouvait lui attirer plus universellement des hommages. Il paraît même que ces développemens émanèrent de sources différentes, car on trouve, à la fois, des idées pythagoriciennes et des opinions du portique dans la doctrine des simoniens.

Tout en admettant des manifestations diverses de l'Être suprême, ils en enseignaient l'immuable et permanente identité. C'était là leur ἑστώς, le *stable*, le *permanent*, qui répondait à la distinction qu'établissait Platon entre l'Être qui est toujours le même, τὸ ὄν, et le flux perpétuel des

---

1 *Ego sum speciosus.*

2 *Ego sum Paracletus.*

3 *Ego omnipotens, ego omnia Dei.* Irenæus, *l. c. Cf.* Hieronymus, *Comment. in* Matth., 24, vol. IV, p. 114.

choses qui changent sans cesse, γένεσις. Simon et ses disciples, dont il ne faut plus aujourd'hui prétendre distinguer les enseignemens mieux que ne le font les Pères, ont pu rencontrer cette idée, sinon dans les leçons des platoniciens, du moins dans celles des partisans de Philon, de la Kabbale ou du Zend-Avesta; car elle se trouvait dans chacune de ces écoles, et elle est l'une des premières que l'on rencontre dans l'histoire des antiques méditations de l'Asie : elle est indienne.

Chez les simoniens, elle était loin de demeurer l'objet d'une oisive spéculation; elle formait, au contraire, la base de toute leur morale. Tous leurs efforts tendaient à devenir eux-mêmes immuables comme l'Être suprême, qu'ils appelaient aussi *la racine de l'univers* [1], et qu'ils comparaient à un feu auquel ils attribuaient une double série d'effets, les uns visibles (les créations matérielles), les autres invisibles (les créations intellectuelles); car toutes les créations s'opéraient, suivant eux, par des déploiemens émanés de ce feu central, de cette source primitive de lumière. Ils combi-

1 Ῥίζωμα τῶν ὅλων. Theodoretus *Hæretic. fabul., lib. I, p.* 192, *ed. Paris.*

naient ainsi le zoroastrisme avec le pythagoréisme. C'est d'ailleurs une idée cosmologique qui en vaut une autre, c'est le volcanisme. Elle était chère aux anciens; le portique même, peu ami de ces spéculations, l'avait adoptée : c'est son νοερὸν πῦρ, feu divin, feu doué d'intelligence.

Les simoniens, loin d'enseigner une force créatrice purement matérielle, attribuaient la création à une ou plusieurs intelligences analogues à celles qu'admettaient les plus célèbres doctrines. S. Irénée ne parle que d'une *première conception* de l'Être suprême, qui, selon Simon, était la mère de la création; mais Théodoret, qui s'est mieux informé de ce système, ou qui joint les idées des disciples à celles du maître, dit positivement que l'Être suprême ou le foyer de la lumière a produit d'abord trois couples d'êtres unis[1], qui ont été les origines des choses[2], et qui étaient νοῦς et ἐπίνοια, φώνη et ἔννοια, λογισμὸς et ἐνθύμησις. Il est possible que Théodoret ait prêté à Simon des idées postérieures au temps de ce chef de secte; mais il n'était guère possible, pourtant, que ce

1 Συζυγίας.

2 Ρίζαι.

chef présentât, au milieu de toutes les richesses cosmogoniques qui l'entouraient, un système aussi simple que celui qui nous est transmis par Irénée : c'eût été, pour ces temps, vouloir détrôner imprudemment des conceptions trop chères aux théosophes de l'Orient, pour ne pas les soulever contre une telle audace. Ne mettre entre Dieu et le monde qu'un seul être, et ne lui donner, pour le produire, qu'un seul intermédiaire, c'était dégrader, pour ainsi dire, la majesté suprême. L'intervalle entre elle, qui est la pureté, la perfection, l'intelligence, et la matière, qui est son ennemie, était trop grand pour pouvoir se franchir ainsi d'un seul pas. Dans l'Occident même, ni Platon ni Philon n'avaient osé appauvrir ainsi le monde intellectuel, le monde modèle. Je suis donc tenté de croire que Théodoret, plus riche dans ses renseignemens, est aussi plus exact qu'Irénée.

Quoi qu'il en soit, c'est, suivant l'un et l'autre, la première pensée de Dieu, ἔννοια, qui est la mère de tout ce qui existe : c'est elle qui joue le premier rôle dans tout ce système; c'est par elle qu'ont été faites les premières classes des esprits, les anges et les archanges; c'est elle qui a fait le monde par ces derniers, et c'est elle qui leur en a confié le gouvernement.

On voit que cette intelligence ou cette conception de l'Être suprême répond parfaitement à l'Ensoph de la Kabbale, à l'Ormuzd de Zoroastre, au Logos de Platon et à la Sophia de Philon[1]. Cependant Simon n'est pas simple copiste; que nous suivions Théodoret ou Irénée, il a modifié la doctrine des maîtres.

C'est surtout dans l'explication de la grande énigme du gouvernement du monde, résolu ailleurs par le dualisme, que Simon est original.

Si le monde est mal gouverné, s'il y a des désordres moraux et physiques, des injustices et des violences, ce n'est pas la méchanceté de quelque dieu puissant qui en est la cause; c'est un tort accidentel, et qui ne se remarque que dans le monde inférieur. Les esprits créés par la première pensée de Dieu, et installés par elle dans le gouvernement du monde, sont devenus jaloux de sa supériorité[2]. Ils se sentaient humiliés du rôle de simples agens, et ils résolurent de s'en affranchir. Ils la saisirent, la retinrent leur captive, détachèrent le monde inférieur, dont ils étaient les maî-

1 *Cf.* Clemens, *Homil.*, *lib. II*, *c.* 25.

2 Il y a là quelque chose de la jalousie d'Ahriman.

tres, du monde supérieur, auquel ils étaient sujets, et, pour n'avoir pas à craindre le retour d'Ennoia dans sa première domination, ils la reléguèrent dans des corps humains [1]. Dès-lors le mal, ou du moins l'imperfection, avait triomphé du bien, et dès-lors on devait comprendre la triste marche des choses de ce monde.

Avant Simon, on avait admis également la lutte du Bien et du Mal, représentés par des armées de génies; mais, du moins, on n'avait pas enseigné le triomphe formel du mal. L'histoire contemporaine de Simon, qui n'est que le tableau des progrès de tous les genres de désordres, fournirait-elle donc l'explication de son enseignement?

Ennoia, sujette à la métempsycose, esclave des formes et des lois du monde matériel, incapable de s'y développer librement et de s'élever jusqu'à

---

1 On retrouve partout, dans l'antiquité, cette idée de scission entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, le monde supérieur et le monde inférieur; et c'est toujours la jalousie, effet de l'orgueil, qui est l'origine de cette scission, de ce désordre. L'orgueil était donc bien puissant, aux yeux des sages, pour être considéré par eux comme le mobile de tant de catastrophes.

la lumière primitive d'où elle était émanée, fut, dans ses longues migrations, l'objet d'ignominies toujours renouvelées de la part des esprits rebelles, et elle gémissait dans les plus cruelles souffrances, lorsque l'Être suprême, las enfin des désordres que produisaient leurs passions dans le gouvernement du monde, résolut de la délivrer et de rétablir la primitive harmonie des choses. Parcourant tous les degrés de l'existence, depuis celle de l'Être suprême jusqu'à celle de l'homme, le père d'*Ennoia* apparut à tous les êtres suivant la forme qui leur était propre, et, enfin, aux Samaritains sous celle de Simon, au bourg de Gitton.

Si toutes ces idées nous étaient présentées comme une série d'allégories ayant pour but de faire envisager notre ame comme originaire des régions célestes, comme l'une des premières pensées de Dieu, altérée, plus tard, par ses propres penchans et ses égaremens, ensuite reléguée, pour quelque temps sur la terre pour y expier ses erreurs, enfin, ramenée dans son état primitif par quelque dieu bienfaisant, ces fictions, quoiqu'elles soient étrangères aujourd'hui à nos croyances, nous charmeraient encore par ce qu'elles renferment de touchant ou de sublime; mais ce n'est

pas à titre de fictions que les donnait leur auteur, à moins que ses contemporains ne se soient étrangement mépris sur le sens de ses discours. S'ils les ont bien entendus, le chef des simoniens, avec cette exaltation qui le portait à se considérer lui-même comme *la grande puissance de l'Être suprême*, considérait une femme de son temps comme *la première pensée de Dieu*. C'était une esclave, nommée Hélène, qu'il avait rachetée à Tyr, et qui avait effectivement subi toutes sortes d'ignominies. Elle était le type de la dégradation.

L'idée de la manifestation successive du même Dieu sous diverses formes avait des exemples, sinon dans les doctrines persanes et kabbalistiques, du moins dans celles de l'Inde, où Vishnou apparaît sous dix incarnations différentes. L'idée de la migration d'un être intellectuel par divers degrés de l'existence se trouvait aussi, comme en germe, dans les traditions des Égyptiens, où régnèrent successivement des dieux et des demi-dieux; mais l'hypothèse d'une intelligence, d'une pensée de Dieu, enchaînée par les esprits qu'elle a créés et traînée par eux, de dégradation en dégradation, jusqu'à celle d'une femme méprisable, est si neuve, si particulière à Simon, qu'elle mérite toute l'attention de l'histoire. Les philo-

sophes de l'Inde, Zoroastre, les kabbalistes et les platoniciens avaient parlé d'esprits tombés, par leurs fautes, de degré en degré et jusque dans des corps humains; mais c'étaient là les esprits coupables. Ennoia, au contraire, était innocente, et d'autant plus malheureuse : Ennoia est aussi l'objet d'une rédemption toute spéciale.

Les disciples de Simon, auxquels nous attribuons ici quelques développemens qui ne peuvent être de lui-même, ont cherché des analogies à cette conception dans les idées chrétiennes et dans les traditions mythologiques des Grecs. D'un côté, ils l'ont appelée *Saint-Esprit* et *Prounikos*, désignations très-remarquables; d'un autre côté, ils la nommaient *Minerve*, en appliquant à cette *σοφία παμμήτορα* tout ce que les Grecs disaient d'Artémis-Séléné, c'est-à-dire la lune, considérée comme mère de toute existence terrestre.[1]

C'est d'abord un phénomène assez singulier, de voir le Saint-Esprit qualifié de *femme;* mais, de la part d'un homme familiarisé avec les idées de la *chochmah*, de la *binah*, des *sepiroth*, en général, et, en particulier, de la *sophia* de l'école

---

1 Iren., *lib. I,* 20. Epiph., *Hæres.*, 21.

judaïque d'Alexandrie, une telle dénomination ne doit pas surprendre. D'après les Osséniens, que S. Épiphane qualifie de secte judaïque, et qui tenaient peut-être aux esséniens, le Saint-Esprit est femme, et ressemble au Christ ou au Messie.[1] Dans les voyages de l'apôtre S. Thomas, livre apocryphe composé par un gnostique des premiers siècles, on trouve la prière suivante, prononcée au moment d'un acte de baptême : Venez, mère de miséricorde; venez, vous, mère qui révélez les mystères cachés, afin que le repos nous arrive dans la huitième maison [2]. En même temps le Saint-Esprit est représenté comme la mère des sept cieux planétaires dont parlent la plupart des gnostiques, et la *huitième maison* n'est autre chose que le ciel suprême, asile d'une souveraine félicité. Dans ces doctrines, le Saint-Esprit se confondait avec la sophia, mère des sept

---

1 Epiph., *Hæres.*, *XXI*. Dans d'autres systèmes, il est épouse ou sœur du Christ.

2 Richard Simon, Nouvelles observations sur le texte et la version du N. T., p. 8. *Cf.* Thilo, *Acta S. Thomæ, apostoli*, SS. 27 et 47. Beausobre, Histoire du manichéisme, t. I, p. 421, 532. Mosheim, *Geschichte der Schlangenbrüder*, t. 1, p. 146.

génies planétaires. Il paraît que la même chose avait lieu chez les simoniens, qui confondaient Ennoia, Sophia et le Pneuma.

La qualification de *Prounikos* est plus embarrassante que celle de Saint-Esprit; elle se rencontre aussi plus fréquemment chez les basilidiens que chez les simoniens; mais c'est dans le système de ces derniers, système si négligé et si souvent rejeté de l'histoire du gnosticisme, qu'elle trouve sa véritable explication. On lui a cherché aussi des analogies et des précédens dans les doctrines judaïques; mais le *Parunka* du Talmud a pu satisfaire aussi peu que l'explication donnée par le lexicographe Suidas. Celle d'Épiphane, au contraire, a, sur toutes les autres, l'avantage d'être la plus conforme aux idées des simoniens [1]. Ce mot, dit-il, ne signifie autre chose que des tentatives voluptueuses. Lorsque les Grecs veulent désigner des violences coupables exercées contre l'innocence, ils disent d'un homme, ἐπρούνικευσε

1 M. Bellermann, qui s'est occupé particulièrement des monumens du gnosticisme, propose, dans la troisième de ses dissertations sur les abraxas, p. 37, le mot chaldaïque de מורענות, qui signifierait *vengeur* divin; mais ce sens serait plus applicable au rédempteur d'Ennoia qu'à elle.

παῦλην, et les mythographes des Grecs parlent d'une beauté particulière qu'ils nomment Κάλλος προύνικος[1]. Ces explications, quel que soit d'ailleurs le degré de connaissance de la langue grecque que l'on accorde à Épiphane, s'appliquent si parfaitement à la destinée d'Hélène-Ennoia, qu'elles doivent nous satisfaire, quoique nous voyions la plupart des gnostiques emprunter leur terminologie sacrée aux langues de l'Orient. Quant à l'origine de cette idée de πορνεία, qui joue un si grand rôle dans l'histoire d'Hélène, il faut la chercher aussi dans ce langage oriental, si expressif, qui caractérise les anciens codes du judaïsme. L'infidélité de la nation israélite envers Jéhovah est souvent peinte par les prophètes sous cette forte image, et, en général, cette grande idée que l'ame, éloignée de la vie divine par des voluptés terrestres, est dans un état de πορνεία, vis-à-vis son époux céleste, est l'une des plus belles que présente le mysticisme moral de l'Orient[2]. La première Ennoia de Dieu, étant aussi tombée la pre-

---

1 Epiph., *Hæres. XXV*.

2 *Cf.* Clemens Alex., *Strom. III*, *p.* 466. *Acta S. Thomæ, apostoli, ed. Thilo, p.* 44. Philo, *Quis rerum divinarum hæres.*, *p.* 519.

mière, de degré en degré, de volupté en volupté, a pu être considérée, à juste titre, comme la Prounikos par excellence; et nous ne saurions trop insister sur la nécessité de revendiquer ce personnage et cette désignation au système des simoniens.

La qualification d'Artémis et de Minerve offre moins de difficultés. Simon ou ses disciples étaient persuadés que le Saint-Esprit avait parlé aux autres peuples, surtout aux Grecs, et le personnage de Minerve, la Sophia des Hellènes, se présentait la première à leurs regards, soit comme le symbole de la Sophia, soit comme celui du Pneuma. L'analogie une fois adoptée, le père d'Ennoia était père de Minerve, c'est-à-dire Jupiter. Les disciples de Simon lui rendirent même un culte sous ce nom, et adorèrent Ennoia sous celui de Minerve. Il est à regretter qu'une secte aussi familière avec les idées de la Grèce, ne l'ait pas été aussi avec les arts de cette célèbre terre des muses, et ne nous ait laissé aucun monument relatif à ce double culte.[1]

---

1 Parmi les nombreux monumens ou pierres gravées qui se rapportent aux diverses branches du gnosticisme, il n'en est aucun qui paraisse rappeler ces idées.

Ce qui a dû embarrasser dans ces analogies, c'est l'hypothèse qu'Ennoia-Hélène était absolument le même personnage qu'Hélène, épouse de Ménélas, qui joue, avec son ravisseur Pâris, un rôle si intéressant dans le grand drame iliaque d'Homère. Comment Ennoia a-t-elle pu être, à la fois, Hélène dans Ilium et Minerve au camp des Grecs, combattant contre Vénus et Mars, les protecteurs de Pâris? Homère aurait-il commis des erreurs? N'était-il peut-être pas initié dans les mystères de l'antique pneumatologie? ou bien les simoniens ne l'étaient-ils pas assez dans les traditions du poète? Les simoniens étaient si certains de l'identité des deux personnages, que, sans aucune hésitation, ils attribuèrent à Ennoia-Hélène ce que Platon raconte d'Hélène, femme de Ménélas, au sujet de Stésichore : c'est que cet illustre contemporain d'Homère et de Phalaris fut frappé de cécité pour avoir calomnié Hélène dans un de ses poèmes, et qu'instruit par les muses, il se rétracta dans d'autres vers, ce qui lui fit rendre la vue[1]. Au surplus, cette singulière migration

1 On sait qu'Horace, Lucien, Philostrate et plusieurs autres anciens font allusion à cette légende.

d'Ennoia-Hélène et cette identité avec Hélène, femme de Ménélas, doivent nous surprendre beaucoup moins de la part de Simon, que ce qui nous est raconté par Pythagore sur ses diverses migrations : ce philosophe, malgré ses hypothèses, était encore un peu plus de ce monde que Simon de Gitton.

Les traditions, auxquelles s'attachaient les simoniens, prouvent une certaine prédilection pour la Grèce; et cette direction est d'autant plus remarquable, qu'elle tient son origine dans les idées d'un Samaritain, ennemi des Juifs, malgré la conformité des doctrines. Il paraît, au reste, que cette tendance, qui pouvait conduire les simoniens dans le nouveau platonisme, système favorable à leurs hypothèses allégoriques, ne s'est pas longtemps conservée dans leur école.

Les disciples de Simon modifièrent ses principes, les développèrent ou les abandonnèrent, comme il arrive dans toutes les écoles philosophiques, et comme les chefs de ces écoles doivent le désirer eux-mêmes, malgré la dernière volonté d'un de leurs plus célèbres prédécesseurs, j'entends Épicure, qui voulait que ses élèves conservassent à la fois son système et son jardin.

Nous avons déjà indiqué plusieurs principes

essentiels, qui nous paraissent appartenir plutôt aux disciples qu'au maître : la théorie des éons, telle que Grégoire de Naziance l'attribue à Simon, nous paraît de ce nombre. Elle entre pourtant si bien dans son système, qu'il n'y a pas de raison pour l'en bannir.

Le plérôme ou la plénitude des intelligences supérieures, ayant l'Être suprême à leur tête, se compose, suivant cette théorie que la plupart des gnostiques ont modifiée en l'adoptant, de huit éons, qui sont Βύθος et Σιγὴ [1], Πνεύμα et Ἀλήθεια, Λόγος et Ζωὴ, Ἄνθρωπος et Ἐκκλησια. [2]

Grégoire de Naziance, qui suit ici les renseignemens d'Élie de Crète, a pu confondre un peu les temps; mais il n'est pas impossible que Simon ait eu l'idée du plérôme. Nous la trouvons même dans les codes chrétiens, quoiqu'ils y rattachent un sens différent et qu'elle y paraisse une sorte d'antithèse, comme nous en trouvons plusieurs autres, relativement aux élémens du gnosticisme.

---

1 L'*Être suprême* et *Ennoia* répondent à *Bythos* et *Sigé*.

2 *Gregorii Nazianz. Orat.* 44 et 23. Ces associations conjugales des esprits supérieurs sont un raffinement du gnosticisme. Le Zend-Avesta et la Kabbale avaient enseigné des génies des deux sexes, mais sans les classer par couples.

Dans le système primitif de Simon, le dieu des Juifs n'était pas l'Être suprême; il n'était que l'un des anges d'Ennoïa, et par conséquent un esprit d'un ordre inférieur. C'est par cette hypothèse que Simon s'expliquait tout ce qui, dans les codes sacrés, lui paraissait peu digne du Dieu des perfections; cette hypothèse était donc pour lui ce que le système allégorique était pour Philon, avec cette différence, que ce philosophe substituait ses idées à celles des textes, tandis que le chef des simoniens condamnait simplement le contenu des codes.

Ce principe une fois posé, il ne considérait plus les prophètes qu'en qualité d'organes d'un être subalterne, et les réformait à son gré. Il faisait plus, il s'en affranchissait avec ses partisans. En effet, ceux qui croyaient en lui, grande puissance de l'Être suprême, et à Hélène-Ennoia, sa première et plus pure pensée, se trouvaient placés au-dessus des organes et des lois d'un dieu vulgaire, et pouvaient agir, en toute liberté, suivant les leçons de leur haute sagesse. C'était là une conséquence si rigoureuse et un principe si précieux, que les gnostiques postérieurs ne pouvaient que les admettre.

La législation des anges était viciée, dans son origine, par l'ambition qui les conduisait; aussi

avaient-ils moins prescrit les *lois de la nature* que donné des règles arbitraires; et c'est parce que leurs lois n'étaient pas celles de la nature des choses, que la suprême puissance de Dieu, Simon, était venu en affranchir les hommes.[1]

Un chef qui enseignait les lois de la nature des choses, pouvait-il manquer de partisans? Épicure n'offrait pas plus d'attraits à la Grèce minée par les sophistes, que Simon n'en offrait ici aux peuples minés par le scepticisme et déshérités de leurs anciennes croyances.

Ce germe produisit sa plante et ses fruits. Au temps d'Irénée, la morale des simoniens était déjà si corrompue, qu'elle professait ouvertement cette dangereuse maxime, qu'*il n'y a ni moralité ni immoralité dans l'acte extérieur!* Cette conséquence était encore inévitable. Des lois données par des esprits qui se trouvaient en dehors du plérôme des perfections, ne pouvaient être que mauvaises : or, c'étaient ces mauvaises lois qui mettaient la moralité dans l'acte; donc il n'y avait pas, dans l'acte, de moralité!

L'école des simoniens tomba encore après Iré-

1 Irenæus, *l. I, c.* 20.

née. « Il n'y a rien de si impur, dit Eusèbe, et « l'on ne peut rien concevoir de si criminel, que « la secte des simoniens n'aille encore plus loin.[1] » Le trait d'Eusèbe est fort; il est même trop fort; car on ne conçoit rien qui aille au-delà de ce qu'il y a de plus criminel; et Eusèbe, appartenant à une communauté qui sortait des supplices où l'avaient fait traîner des accusations non moins graves[2], ne devait peut-être pas se permettre les siennes. Mais l'homme est fait ainsi; il poursuit lorsqu'il cesse de l'être. Il est vrai que l'homme est aussi fait de manière à aller encore au-delà des plus singuliers principes: il paraît que c'était là le cas des simoniens.

Dans l'origine, leur morale pouvait conduire jusqu'à la rigueur du stoïcisme. Ils voulaient imiter le ἑστὼς, l'être parfait de Philon : dès-lors ils avaient dû combattre toute espèce de passion. L'exemple de Simon, si plein de bonté pour Ennoia-Hélène, aurait-il, dès le commencement,

---

1 *Hist. eccles., lib. II, c.* 13. *Cf. Constit. apost., lib. VI, c.* 9 et 10. Epiph., *Hæres.* 21, *c.* 4.

2 Voy. le curieux traité de Kortholt, intitulé *Paganus obtrectator.*

donné à la théorie du maître un de ces démentis que les élèves sont si avides de saisir?

L'exemple du maître fut, en effet, trop puissant sur les simoniens. Comme lui, ils s'adonnèrent à cette prétendue communication avec les esprits qui devaient leur livrer les secrets de la nature; à cette magie qui s'était répandue, alors déjà, de ses antiques foyers, de l'Asie centrale, sur tous les pays les plus civilisés; qui s'y maintint jusqu'au triomphe complet du christianisme, et qui bientôt se glissa dans le sein même de la religion qui l'avait abattue à ses pieds. Ils composaient des philtres et des sympathiques[1]; ils avaient des esprits qui les assistaient, qui leur envoyaient des oracles dans leurs songes, et autres choses de ce genre. Aucun n'est parvenu pourtant à la gloire du maître, aucun n'a eu de culte, aucun n'a eu de statue.

Les simoniens paraissent s'être répandus principalement en Syrie, en Phrygie et à Rome.[2] Justin le martyr rapporte que leur chef eut une

---

1 *Agogima*, ce qui conduit et attache à d'autres.

2 Théodoret dit, en termes généraux, que Simon se rendit dans les pays où les apôtres n'avaient pas encore établi le christianisme. *Hær. fab.*, *I*, 1.

statue à Rome, et il nous en fait connaître l'inscription en ces mots, *Simoni Deo sancto*. Mais, quoique ce fait n'ait rien d'extraordinaire, pour cette époque, puisqu'Apollonius de Tyane, le pythagoricien, en eut une dans ce temps, et Épiphane de Céphallène, le gnostique[1], une autre, plus tard, il paraît néanmoins que Justin a mal entendu et corrigé mal à propos une inscription différente, celle de *Semoni Sanco Deo Fidio*[2]. Tertullien, Eusèbe, Cyrille et Théodoret, qui rapportent la même circonstance, paraissent la répéter simplement d'après Justin, en sorte qu'ils ne la confirment pas. Le fait que Simon se rendit à Rome est, au contraire, hors de doute[3]. Eusèbe rapporte

---

1 Voy. ci-dessous Épiphane. Apollonius eut un *temple*, une *statue* et le titre de *dieu*. Philost., *l. VIII, c.* 5.

2 *Justini martyris Apol. II, p.* 69, *ed. Colon.* Sancus était, chez les anciens Romains, une divinité secondaire du genre des héros ou des demi-dieux; de là son surnom de *Semo*, *Semi-homo*. Son culte se confondit peut-être avec celui d'Hercule Sabin; Tite-Live, liv. VIII, 20. On a trouvé, en 1574, un fragment de colonne, avec l'inscription suivante, que Justin, martyr, paraît avoir mal interprétée: *Semoni Sango Deo Fidio Sacrum*.

3 Origène est encore mal instruit sur ce point. *Lib. I, contra Cels., c.* 57.

que S. Pierre y confondit ses prestiges [1]. Simon fut encore, sous ce rapport, le véritable précurseur des grands chefs du gnosticisme, qui se rendirent également à Rome pour y trouver des disciples, et qui n'y rencontrèrent que des juges comme S. Pierre. [2]

Quelques critiques modernes semblent croire que la secte des simoniens n'a duré qu'un instant, et qu'elle s'est confondue ensuite avec les autres écoles gnostiques. La dernière partie de cette opinion, n'étant qu'une hypothèse, est, comme telle, hors de discussion; quant à la première, Justin le martyr nous apprend que, de son temps, c'est-à-dire au milieu du second siècle de l'ère chrétienne, Simon et Ménandre avaient encore de nombreux disciples. S. Clément d'Alexandrie confirme cette assertion, à la fin du même siècle. Cinquante ans après, Origène dit le contraire; mais c'est dans le livre contre Celse, où il atténue un peu trop certains faits relatifs aux gnostiques. [3]

---

1 *Hist. eccles.*, *II*, 14. *Cf.* Arnobius, *Adversus gentes*, p. 50, édit. de Saumaise, Leyde, 1651. *Const. apost.*, *VI*, p. 337, *in Patr. apost.*, *ed. Cotel.*

2 Valentin, Cerdon et Marcion ont suivi le sort de Simon.

3 *Lib.* 1, *c.* 11; *lib.* 6, *c.* 1.

Il prétend qu'à peine il y avait encore trente simoniens dans le monde, et il les place en Palestine. Une diminution aussi rapide s'expliquerait peut-être par la fusion de cette secte avec d'autres; mais Eusèbe, long-temps après, parle des simoniens comme d'un parti encore considérable, quoique réduit à se cacher.[1]

Ce qui affaiblit nécessairement cette école et finit par la faire disparaître, ce fut sa stérilité. Simon, pour établir ses doctrines vis-à-vis de celles du christianisme, avait composé quelques ouvrages, dont Grabe a recueilli de légers fragmens[2]: ses disciples ne produisirent que la *Prédication de S. Paul*, écrit apocryphe, et un évangile qu'ils intitulaient les quatre coins du monde.[3] C'était bien peu de chose pour alimenter une école, au milieu d'une activité aussi prodigieuse que celle qui caractérise les philosophes de leur temps.

La division de cette école fut pour elle une autre cause de ruine non moins puissante. Dès

---

1 *Hist. eccles., lib. II, c.* 13.

2 Les ἀντιῤῥητικοὶ. Voy. *Spicilegium SS. Patrum, t. I, p.* 305.

3 *Pat. apost., ed. Cotel., I, pag.* 345. Cyprianus, *De bapt., pag.* 310.

son origine elle se partagea en plusieurs sectes, dont nous ne connaissons plus que les noms. Les uns se rapprochaient plus du christianisme, d'autres du judaïsme. Leurs nouveaux enseignemens furent de peu d'importance, et ils retombèrent bientôt eux-mêmes dans l'oubli.

Tel fut le sort des Cléobiens[1], des Gorthéniens, des Masbothéens, des Adrianites, des Euthychètes et des Dosithéens.[2]

Les Ménandriens firent exception.

Ménandre.

§. 3. Ménandre fut le véritable chef de l'école, après la mort du maître. Il éclipsa tous les autres simoniens. Aussi se disait-il envoyé par la *puis-*

---

1 Suivant les Constitutions apostoliques, ouvrage très-postérieur au temps des apôtres, Cléobius, leur chef, avait assisté Simon dans la composition de l'évangile de cette école. *Const. apost.*, *l. VI*, *c.* 16, *p.* 345, *ed. Cot.* Hieronim. *in Matth.*, 24. Cyprianus, *De bapt. hæret.*, *ed. Brem.*, *p.* 30.

2 Dosithée, que plusieurs anciens nomment le maître de Simon, embrassa le parti de ce dernier par suite d'une ambition déçue, origine banale de tant de sectes. Epiph., *Hæres.*, 13. Il ne faut pas le confondre avec Dosithée Samaritain, qui se disait le Christ. Orig., *Contra Celsum*, *II*, et *in Matth.*, *Tract.*, 27. Dosithée fut, suivant Tertullien (*De præscript.*, *c.* 45), le premier qui rejeta les prophètes, comme n'ayant pas été les organes du Dieu suprême.

sance suprême de Dieu, ambition que, depuis lui, parmi tous les chefs de systèmes, Montanus, Manès et Mahomet ont seuls répétée, chacun à sa manière. Ce ne fut point par ses doctrines qu'il se fit le plus de réputation, il croyait inutile d'en établir de nouvelles; mais il se fit de nombreux partisans par le nouveau mode d'initiation qu'il adopta et par les espérances qu'il sut y rattacher. Il baptisait en son propre nom, et son baptême était le plus efficace que l'on eût encore accordé, car il conférait l'immortalité et le pouvoir de vaincre les puissances intellectuelles qui gouvernent ce monde. Ménandre différait en cela de Simon, dont la doctrine seule affranchissait les siens du pouvoir des anges. Quant à l'immortalité, il la promettait de telle sorte que ses disciples, toujours jeunes, ne devaient sentir ni les approches de la mort ni celles de la vieillesse. On voit par là de combien Ménandre se plaçait au-dessus de son maître, qui, tout dieu qu'il était, n'avait pu éviter une mort désagréable, si nous en croyons les écrivains des premiers siècles. Cependant, on ne comprend pas l'importance, que pouvaient attacher à la jeunesse du corps, des hommes qui le considéraient comme une indigne prison dont l'ame devait sans cesse chercher à se délivrer; et

telle était incontestablement l'opinion de toute cette école, puisqu'elle regardait l'emprisonnement d'Hélène dans un corps humain comme un acte d'injure et de vengeance.

Ménandre aussi avait paru du vivant des derniers apôtres. Les anciens confondent ses partisans et ceux des autres sectes simoniennes sous le nom commun du premier chef. Il est à croire qu'au temps de S. Cyprien les sectateurs de Ménandre cherchèrent, comme les autres, à se mêler dans les rangs des orthodoxes[1]. C'était chose d'autant plus facile, que, pour les actes extérieurs, ils ne s'en distinguaient guère que par le symbole du feu, qu'ils montraient au-dessus des eaux du baptême, par allusion aux paroles de S. Jean-Baptiste, qui distinguait son baptême, celui de l'eau, du baptême de Jésus-Christ, celui du feu ou du pneuma. Le symbole du feu indiquait que leur baptême communiquait ce pneuma.

Cérinthe. §. 4. Le troisième des précurseurs immédiats du gnosticisme, Cérinthe, fut plus chrétien et moins ambitieux que Simon et Ménandre. Il ne

---

1 Cyprian., *De bapt. hæret.*, p. 30, 3.e partie de l'édit. de Brême.

se disait ni dieu, ni puissance de Dieu, ni messie, ni prophète; seulement, suivant Eusèbe, il s'attribuait des révélations de la part des anges [1], ce qui était une opinion très-modeste pour son temps.

Originaire de la Judée, il avait habité l'Égypte, et s'y était familiarisé avec l'école allégorique de Philon [2]. Ces études déterminèrent son amour pour les rites du mosaïsme, auxquels l'allégorie prêtait des idées si profondes. Il en désirait la conservation dans le christianisme, et ce désir paraît l'avoir entraîné dans quelque résistance contre les chefs de la nouvelle doctrine, avec lesquels il doit s'être rencontré, soit en Palestine, soit à Éphèse [3]. Peut-être fut-ce son opposition en Palestine qui le conduisit dans l'Asie proconsulaire. Il espérait là plus de liberté; car, quoiqu'on doive le considérer comme chrétien judaïsant, il se plaçait trop au-dessus du vulgaire, pour vouloir se rattacher à ce parti, d'ailleurs nombreux en Palestine. Éphèse, qui servait de refuge aux disciples de S. Jean, aux opinions de

1 Euseb., *Hist. eccles.*, *lib.* 3, *c.* 28.
2 Theodoret., *II*, *c.* 3.
3 Theodoret., *I*, *c.* 1. Epiph., *Hær.*, 28.

la Grèce et de l'Asie, lui offrait l'asile le plus convenable, depuis qu'il avait quitté Alexandrie, dont l'hellénisme pouvait lui déplaire. Si quelques anciens rapportent qu'il fut exclus de la communauté chrétienne pour son attachement aux rites mosaïques, c'est une donnée bien incomplète. Non-seulement à cette époque, mais encore à celle de Justin le martyr, un grand nombre de chrétiens observaient une partie de ces rites.[1] Long-temps les ébionites et les nazaréens, qui n'étaient que des chrétiens de ces rites, furent considérés comme frères par les chrétiens orthodoxes. Mais Cérinthe déviait du christianisme apostolique et du judaïsme des derniers temps beaucoup plus que des deux sectes, avec lesquelles il partageait quelques opinions. Il y joignait des principes de l'école d'Égypte et de la philosophie orientale, c'est-à-dire des principes de la gnosis. L'esprit gnostique, que respire sa doctrine, montre peut-être mieux que telle opinion spéciale, la raison qui l'éloigna de la société apostolique.

Avec Philon, la Kabbale, le Zend-Avesta et

---

1 *Dialog. cum Tryph.*, *p.* 265 et 266, *ed. Colon.*

tout l'Orient, il admettait, entre l'Être suprême et le monde matériel, une distance et une antipathie trop grande, pour attribuer au premier la création du second. Une puissance inférieure [1], qui ne connaissait pas l'Être suprême [2], ou qui du moins n'en avait pas cette connaissance complète qu'en a le logos, et qui en était séparée, sans doute, par une série d'éons, est le créateur du monde. [3]

Épiphane, en rapportant que Cérinthe attribuait la création aux anges, loin de contredire Irénée, complète ses renseignemens, et nous fait voir une analogie de plus entre Simon et Cérinthe. Ce dernier est seulement plus précis; il va plus loin. Simon avait considéré le judaïsme comme l'institution d'un esprit secondaire, d'un de ces anges auxquels Cérinthe attribua le monde;

---

1 Cérinthe se rapproche ici de Simon, qui se disait la grande puissance de Dieu, et attribuait la création à une puissance inférieure à lui. C'est encore ce terme de puissance de *δύναμις*, de גבורה, que nous avons déjà fait remarquer dans plusieurs systèmes précurseurs du gnosticisme.

2 Ἀρχὴ, *principalitas*, suivant Irénée; c'est moins le Jéhovah de l'ancien Code que le *Vieux des jours* de la Kabbale et le Zéroûané-Akeréné du Zend-Avesta.

3 Irenæus, *lib. I, c.* 25. Epiph., *Hæres.*, 8, 28.

Cérinthe regarda l'auteur du judaïsme non-seulement comme un agent subalterne, mais comme un mauvais esprit.

Quant aux livres saints, Cérinthe les considère comme une révélation d'un ordre inférieur, provenant d'esprits subalternes[1], et cette manière de voir est très-modérée auprès de celle de quelques gnostiques postérieurs, qui représentaient le Jéhovah des codes judaïques comme un être aussi méchant que jaloux du bonheur et de la science des hommes, persécutant tous les hommes supérieurs, et souffrant avec peine ceux d'entre eux qui étaient les organes de la sagesse divine, les enfans de la céleste lumière[2]. Suivant ces doctrines, tout était à rejeter dans les prophètes; Cérinthe, au contraire, ayant appris dans Alexandrie l'art d'interpréter, convenait qu'il y avait de bonnes choses dans leurs livres. En admettant qu'un seul ange avait donné la législation mosaïque, tandis que d'autres avaient inspiré les pro-

---

1 Selon Épiphane, Cérinthe les attribuait à l'un des anges.

2 Voy. aussi l'opinion de Ptolémée le gnostique. Epiph., *Hæres.*, 33, S. 3 et suiv.; et Grabe, *Spicileg. Patr. II*, p. 69, 70, 71.

phètes, il ne faisait que développer une opinion judaïque plus ancienne, qui supposait une grande différence entre l'inspiration de Moïse et celle des écrivains postérieurs des codes judaïques.

Quant au nouveau code, qui se rédigeait, pour ainsi dire, sous ses yeux, Cérinthe, qui croyait que les Juifs se trompaient superstitieusement sur la nature de Jéhovah et de ses organes, pensait aussi que les chrétiens et leurs chefs saisissaient mal la nature de l'Être supérieur qui venait de se manifester aux Juifs pour perfectionner leurs lois religieuses, et il n'adopta qu'un évangile judaïsant, qui paraît avoir eu des analogies avec celui de S. Matthieu et celui dit des Hébreux, composition judaïsante. Je crois même devoir révoquer en doute une partie de cette donnée de S. Épiphane [1]. Cérinthe considérait probablement cet évangile comme le christianisme, et comme le judaïsme en général; il y trouvait de bonnes choses, et passait sur les autres. [2]

---

1 *Hæres.*, 28, 5.

2 C'est ce que S. Épiphane semble insinuer lui-même, en disant que les chrétiens judaïsans, avec lesquels il range Cérinthe, n'adoptaient l'évangile de S. Matthieu *qu'en partie.*

Il attribuait une naissance ordinaire et pourtant une haute mission à Jésus-Christ; il le croyait fils de Joseph et de Marie: cependant il le considérait comme un être d'une origine ou d'une nature distinguée. Jésus-Christ, disait-il, par sa justice, sa prudence, sa sagesse, *pouvait* plus que les autres hommes. Il y a dans ce mot de *pouvoir* une légère allusion, soit à la puissance magique ou théurgique, que les théosophes de cette époque regardaient comme la plus précieuse de toutes les facultés, soit à une opinion spéciale sur l'origine des âmes, que l'état fragmentaire de nos renseignemens sur le système de Cérinthe ne nous permet plus de deviner. Cette puissance et ces vertus qui caractérisaient l'homme Jésus, le rendaient digne de recevoir de l'Être suprême la communication du Christos, vertu intellectuelle qui s'est alliée avec Jésus, au baptême du Jourdain, sous la figure d'une colombe.

On ignore si Christos, aux yeux de Cérinthe, répondait à l'un des éons des autres gnostiques, ou au πνεῦμα ἅγιον des chrétiens. Je pencherais plutôt pour la première que pour la seconde de ces opinions. Le Christos étant venu de 'Αρχὴ, étant retourné dans le plérôme après avoir achevé sa mission (celle de faire connaître

le *père inconnu*)[1], et avant le supplice que subit l'homme Jésus, et que l'homme-chair pouvait seul subir, fut plutôt un éon que le *pneuma* ou le *paraclet* qu'il promettait aux siens[2]. Cérinthe peut, au reste, n'avoir pas employé le mot de *αἰών*, que Valentin doit avoir appliqué le premier à ces intelligences qui séparent l'homme du plus parfait des êtres.

Précurseur des gnostiques dans cette doctrine, comme dans plusieurs autres, Cérinthe paraît avoir été celui des ébionites, quant au dogme de l'origine purement humaine de l'auteur du christianisme. Cette hypothèse expliquerait l'opinion de Tertullien, qui écrit qu'Ébion fut le successeur de Cérinthe. Il est certain que, dans les premiers temps, les chrétiens judaïsans, qui formè-

---

1 C'est le ἀρχὴ, le πατὴρ ἄγνωστος de quelques autres systèmes. La mission de le faire connaître s'accordait avec celle que s'attribue Jésus-Christ dans quelques passages de l'évangile de S. Jean, et ici nous rappellerons encore le véritable point de vue sous lequel il faut considérer cet écrit. Voy. ci-dessus, p. 157.

2 Cette opinion est contraire à celle de M. Paulus. Voy. *Historia Cerinthi, p.* 96, *in Introduction. in N. T. capita selectiora.*

rent les sectes des ébionites et des nazaréens, ne niaient pas la divinité du Sauveur; et l'on n'a pas encore expliqué, par quelle influence ils ont passé à cette manière de voir.

Cérinthe se rapprochait encore d'une autre secte ou d'une autre doctrine schismatique des premiers siècles : il était chiliaste. Dans son Apocalypse, qu'il attribuait aux apôtres, il enseignait la résurrection des corps et un règne de félicité un peu terrestre, qui devait durer l'espace de mille ans. Cette opinion se rattachait si bien aux idées que les Juifs se faisaient des institutions du Messie, et était enracinée si profondément dans les esprits, qu'on en trouve des traces non-seulement dans les écrit des plus anciens Pères, mais encore dans ceux de leurs maîtres.

L'enseignement de Cérinthe, dans une ville où le christianisme avait déjà pour adversaires des chrétiens judaïsans, des disciples de S. Jean-Baptiste et d'autres partisans de doctrines grecques et orientales, était, sans doute, de nature à mériter, sinon la réfutation, du moins l'opposition de celui des apôtres qui paraissait appelé plus spécialement à présenter le Sauveur des hommes dans tout l'éclat de sa divinité. Nous ne doutons pas non plus que plusieurs passages de l'évangile

de S. Jean ne s'appliquent, comme autant d'antithèses, aux théories de Cérinthe.[1]

Les cérinthiens rejetaient les écrits de cet apôtre, ainsi que ceux de S. Paul, autre adversaire du gnosticisme. Au reste, cette secte ne paraît pas avoir été nombreuse; elle n'usait d'aucun de ces moyens extérieurs qui agissent sur la foule; elle se plaçait, par la modération de ses enseignemens, entre plusieurs partis opposés; elle écrivait peu; elle possédait peut-être peu d'hommes éminens. Ni S. Clément d'Alexandrie, ni Origène, ni plusieurs autres écrivains de ces temps, ne semblent la connaître. S. Épiphane, qui a réuni beaucoup de notices et de documens qui avaient échappé à d'autres, est celui qui en parle le plus. Il dit pourtant, d'une manière assez piquante, qu'il ignore si les cérinthiens et les mérinthiens étaient les mêmes; qu'au reste la chose lui importe peu, que Dieu le sait. C'est en traitant les spéculations les plus remarquables de la gnose

---

1 *Cf.* Irénée, III, p. 257. Schmidt, *Biblioth. für Critik und Exegese*, I, p. 181. Herder, *Erläuterungen zum N. T., aus einer morgenl. Quelle*. Russwurm, *Johannes der Donnerer*. Paulus, *Historia Cerinthi*, et la plupart des exégètes de S. Jean.

avec ce singulier dédain, que les écrivains des premiers siècles ont tracé plutôt des caricatures que des tableaux fidèles de l'enseignement des dissidens.[1]

Nicolaus. §. 5. Les Nicolaïtes ont été traités de la même manière. C'est ce qui fait que nous ne savons plus rien de positif sur leur compte. On nous parle sans cesse de leurs principes licencieux, de leurs abominables erreurs, et l'on nous laisse ignorer la nature précise des unes et des autres. S. Irénée se borne à l'assertion, qu'ils forment une branche de la gnosis, *ἀπόσπασμα ejus, quæ falso cognominatur scientia*[2], mais il ne précise rien sur leur doctrine. Quelques combinaisons sur le

---

1 Nous avons rejeté une foule d'absurdités et d'accusations ridicules, qui se trouvent presque partout, sur Simon, sur Ménandre et Cérinthe. Voy. *Eusebii Hist. eccl., lib. III, c.* 28. On a fait, surtout à Cérinthe, les reproches les moins justes. Ce que l'on trouve admirable ailleurs, par exemple, sa belle allégorie du *mariage*, comme symbole de notre union avec le monde supérieur, symbole que nous remarquerons chez beaucoup de gnostiques, a été considéré, dans la bouche de Cérinthe, comme une idée révoltante. Origen., *Comment. in Joh.*, §. 14 (*Opp. t. X*).

2 Iren., *III*, 11.

peu de renseignemens que les anciens nous en donnent, nous feront peut-être entrevoir la vérité.

On reproche aux nicolaïtes, en fait de morale, des principes qui montrent clairement qu'ils avaient sur les actes extérieurs, les actes de chair, et par conséquent sur ce qu'on appelle pureté du corps, des opinions entièrement différentes de celles des chrétiens apostoliques. Ce qu'on rapporte sur l'offre plus que généreuse de leur chef, qui doit avoir mis sa femme en commun, pour ne pas subir le reproche d'être jaloux de sa beauté, n'est certainement qu'une légende inventée par la mauvaise foi, et débitée par la crédulité; mais ce conte nous semble devoir se rattacher au moins à quelque chose, soit au grand principe de la communauté des biens et des femmes, soit à celui de l'indifférence des actes de chair, soit à celui de l'épuration de l'ame par l'avilissement du corps, soit à celui de l'adoration des mauvais anges par toutes sortes d'indignités. Or, tous ces principes furent établis peu de temps après Nicolaus, ou bien ils l'étaient déjà, de son temps, par les gnostiques ou leurs précurseurs[1]. D'un autre côté, il

---

1 Theod., *Hæretic. fabul., lib. V, p.* 273.

est certain que l'Apocalypse de S. Jean censure les nicolaïtes d'une manière si sévère, qu'on ne peut pas les prendre simplement pour quelques membres frivoles d'une communauté chrétienne. Il n'est pas moins certain que S. Irénée attribue à l'évangile du même apôtre une sorte de polémique contre cette secte, et il est incontestable que, dans les temps postérieurs, elle a professé des opinions gnostiques. Sans doute elle ne les enseignait pas encore au temps des apôtres, et sans doute les doctrines des Basilides et des Valentin n'existaient pas alors; mais les germes de ces enseignemens existaient depuis bien plus longtemps, et les nicolaïtes s'étant rapprochés bientôt du gnosticisme beaucoup plus que les ébionites et les nazaréens, nous devons croire que les élémens primitifs de leur doctrine se rapprochaient déjà de la gnose plus que les premières croyances des ébionites. C'est aussi ce qui nous engage à considérer les nicolaïtes comme ayant subi l'influence du gnosticisme, après avoir d'abord concouru à l'établir[1]. Moins on établira, pour cette époque de syncrétisme, de ces distinctions tran-

---

1 Voyez ci-dessous, section III, Nicolaïtes.

chantes, qui ont toujours forcé les historiens du gnosticisme à rejeter une moitié des anciennes données, et leur ont permis de se moquer de l'autre moitié, plus on se trouvera près de la vérité.

Si les faits et les considérations que nous venons d'exposer, prouvent quelque chose, il me semble qu'il en résulte, d'une manière incontestable, que, long-temps avant les années 120 à 140 de notre ère, époque d'explosion des grandes doctrines gnostiques, il s'est trouvé sur toutes les plages orientales de la Méditerranée, c'est-à-dire en Égypte, en Palestine, en Syrie et en Asie mineure, sans exclure les îles de ce rayon, un nombre considérable d'auteurs et de sectateurs de doctrines très-différentes du christianisme, du judaïsme, du parsisme et du philonisme, et pourtant très-analogues à ces systèmes, et plus analogues encore, dans leurs élémens, aux systèmes des gnostiques.

Ce ne sont pourtant pas des systèmes dans le sens de la philosophie occidentale, c'est-à-dire des corps de doctrine, où les principes et les conséquences se lient dans une suite de raisonnemens précis, rigoureux; où rien n'est avancé sans preuve; où rien ne parle ni à l'imagination ni au sentiment; où tout plaît à la raison; où tout est raison.

Ce sont plutôt des systèmes dans le sens oriental, des opinions, des croyances, des vues fragmentaires, mais plus puissantes sur le cœur et l'imagination de ceux qui les enseignent, malgré l'absence des preuves du raisonnement, que ne le seraient les raisonnemens et les preuves sur la raison de ceux qui les examinent aujourd'hui.

Tel est le génie du monde oriental et de tout ce qui y tient. Ajoutez encore que ces doctrines ont dû être bien différentes de ce que leurs ennemis les ont faites; ajoutez que nous ne les connaissons plus que par la bouche de ces ennemis; ajoutez aussi que les Euphrate, les Simon, les Cléobe, les Ménandre, les Cérinthe, les Nicolaus, ne furent ni des Aristote, ni des Platon, ni des Philon, ni peut-être des Zoroastre; qu'ils ne furent point des esprits du premier ordre, ni des docteurs de la plus haute érudition, et que leurs systèmes peuvent, par conséquent, porter quelques traces d'imperfection de plus que d'autres systèmes. Nous aurions néanmoins le tort le plus singulier, de vouloir les mesurer à notre taille; et l'écrivain qui les jugerait d'après les principes de la philosophie critique de nos jours, manquerait à toutes les règles d'une critique raisonnable. Or, c'est pourtant ainsi que nous sommes habitués à les voir traités.

Que les chrétiens primitifs, qui devaient établir leurs croyances et les faire triompher de toute autre les aient jugés avec dureté, rien ne se conçoit mieux; mais nous, qui ne sommes plus juges et parties, comme eux; nous, qui ne sommes plus qu'historiens, rien ne nous excuserait si nous restions au-dessous de cette auguste vocation.

Cette manière de voir, qui nous a guidé dans les recherches préliminaires, nous la conserverons dans l'exposition du gnosticisme, à laquelle nous allons passer.

SECONDE SECTION.

HISTOIRE DES PRINCIPALES ÉCOLES ET SECTES DU GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Classification générale de ces Écoles et de ces Sectes.

La lutte entre le christianisme apostolique et les doctrines que venaient d'établir, sous leurs yeux, les rivaux de ses fondateurs étant une fois engagée, il en résulta nécessairement que, des deux côtés, on s'efforça de donner aux systèmes qui s'élevaient les uns contre les autres toute la perfection dont ils étaient susceptibles. C'était peu de chose que de fonder église contre église; l'essentiel était d'opposer école à école : sans cela, point de conservation, et surtout point de triomphe. C'est ce que l'on vit des deux côtés.

Or, Alexandrie était là avec ses écoles grecques et judaïques; ce fut Alexandrie qui fournit des modèles aux deux partis, et Alexandrie, déjà plus

riche que tout l'Occident et tout l'Orient pris ensemble, vit encore s'élever dans ses murs les principales écoles chrétiennes et gnostiques. Celles des gnostiques furent les premières. Dès le commencement du second siècle, on les vit surgir de toutes parts. Les chrétiens furent plus lents : habitués à recevoir les enseignemens de leurs chefs comme des oracles, ils transportèrent cette confiance sur les élèves des apôtres; mais déjà la troisième génération éprouva d'autres besoins, et S. Pantème créa la première école chrétienne.[1]

Ce fut sous le pontificat d'Anicet, contemporain de ce Polycarpe qu'avait formé S. Jean, que se montrèrent les écoles des gnostiques. C'était vers l'année 120 de notre ère[2]. On les vit bientôt s'élever en Syrie comme en Égypte, en Italie comme en Asie mineure, et c'est là ce qui prouve le mieux combien les germes du gnosticisme étaient répandus dans ces régions, et avec quelle puissante action ils fermentaient dans toutes les têtes. Si les

---

1 Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. I, p. 273; t. II, p. 261. *Cf.* Routh, *Reliquiæ sacræ*, vol. 1, p. 337.

2 *Eusebii Hist. eccles., III, 24. Cf. Catalog. roman. in Muratori scriptor. italic., t. III, p.* 854.

nouvelles écoles se fussent rattachées à celles de Simon, de Cérinthe et de Ménandre, dont elles professent quelques principes, on verrait dans trois ou quatre hommes les auteurs de toutes ces nouvelles écoles : si elles eussent été fondées par des chrétiens judaïsans ou par des philosophes sortis du paganisme, on ne tirerait de leur origine que des inductions peu frappantes ; mais ce sont des hommes étrangers à l'orthodoxie apostolique, étrangers au judaïsme et à la philosophie des Grecs, qui forment tout à coup ces instituts, et dès-lors on est forcé de reconnaître, sur les bords orientaux et méridionaux de la Méditerranée, l'existence de certaines doctrines, dont on a peut-être tenu trop peu de compte jusqu'à présent.

Ce phénomène, au contraire, nous oblige d'admettre qu'outre Simon, Cérinthe, Ménandre et Nicolaus [1], il y eut, dans les premières communautés chrétiennes, d'autres hommes encore qui n'adoptèrent qu'une partie de leurs enseignemens, les combinant secrètement avec d'autres, et formant des élèves qui pourraient les professer un jour

---

1 Nous représentons par ce nom la secte des nicolaïtes, quel qu'en ait été le chef, Nicolaus d'Antioche ou tout autre.

publiquement. Ce furent là, avec les docteurs que nous venons de nommer, les véritables précurseurs des Basilides, des Saturnin, des Valentin, des Cerdon et des Marcion. Encore y a-t-il eu peut-être, dans les directions que leur donnèrent leurs maîtres, autant de divergences que nous en trouvons dans les écoles que formèrent les élèves.

Si nous donnons aujourd'hui à tous ces dissidens le nom commun de *gnostiques*, ce n'est pas qu'ils l'aient pris eux-mêmes, ni qu'ils l'aient tous mérité au même degré, ni qu'ils se soient tous considérés comme des frères. Une seule de leurs sectes se donnait le nom générique de *gnostiques*[1]. Leurs ennemis mêmes, tout en les rangeant dans la même catégorie, leur attribuaient des dénominations diverses; et ce n'est que dans les derniers temps, c'est-à-dire lorsqu'ils ont été persécutés, que les partis gnostiques se sont rapprochés pour soutenir une cause commune. C'était, en effet, une cause commune pour eux, que de se maintenir le droit de professer une science religieuse supérieure, à ce qu'ils disaient, aux leçons des commentaires sur la vie de Jésus-Christ, et

---

1 Epiphan., *Hœres.*, 26. Augustin., *Hœres.*, 6. Voy. ci-dessous Carpocratiens.

des lettres pastorales de ses premiers disciples. C'était là ce qu'ils avaient de commun, la γνῶσις, que les docteurs orthodoxes, tels que S. Clément d'Alexandrie, trouvaient, comme les apôtres, dans la révélation chrétienne, et qu'eux, au contraire, n'y trouvaient pas, ou trouvaient dans d'autres écrits. [1]

Ils différaient bien les uns des autres sur l'origine de cette haute possession, car les uns, marchant sur les traces des kabbalistes, la dérivaient d'une antique révélation, transmise aux enfans de la lumière de génération en génération; les autres, semblables à Philon, regardaient l'intuition extatique du monde supérieur comme la véritable source de la science; d'autres encore, plus chrétiens que le reste, bornaient toutes leurs prétentions à tenir leurs doctrines de quelque disciple de Jésus-Christ, plus capable que les autres de saisir l'enseignement du Sauveur dans toute sa pureté. Aucune école gnostique ne donna

---

1 L'usage moderne de leur donner le nom commun de *gnostiques* s'est établi en conséquence de ce principe qui leur est commun, et cet usage répond à peu près à celui que nous avons d'appeler *Grecs* plusieurs peuples anciens dont quelques-uns n'ont jamais connu ce nom.

la raison de l'homme pour source du système qu'elle professait; aucune ne fut rationaliste dans le sens que nous attribuons aujourd'hui à ce terme; il était même impossible que le rationalisme entrât dans des systèmes où tout émanait de Dieu, aspirait à Dieu et rentrait en Dieu. Les gnostiques avaient vu la Grèce élever quelques théories rationalistes; *enfans de la lumière*, ils regardaient en pitié *les enfans du monde*, qui se déshéritaient de tout ce qui pouvait donner quelque prix à leurs spéculations. A peine Platon, qui n'était pourtant pas rationaliste, avec ses idées originaires du monde des intelligences, fût-il assez théosophe à leurs yeux. Et, en effet, ce dédain leur semblait être permis : Platon n'avait fait qu'entrevoir les antiques doctrines de l'Orient, d'où étaient émanés les pâles rayons qui éclairaient la Grèce. Les gnostiques, au contraire, étaient en possession de toutes ces richesses des générations primitives du monde, et un être supérieur, un céleste *Éon*, venait de répandre une lumière nouvelle sur les esprits favorisés de Dieu : comment se seraient-ils destitués de ce double héritage? comment se seraient-ils réduits aux misères de la raison humaine? En possession d'une tradition, d'une intuition, d'une révélation et d'écrits par-

ticuliers, qu'eux seuls conservaient intègres, comment n'auraient-ils pas enseigné mieux que ces chrétiens apostoliques, qui ne possédaient que des écrits et des doctrines altérées par l'impéritie de leurs chefs? et comment n'auraient-ils pas enseigné mieux que ces écoles grecques, qui, en Ionie, n'avaient pas su distinguer l'intelligence de la matière; qui, dans Athènes, n'avaient pas osé professer l'existence d'un Être suprême; qui, en Italie, n'avaient su donner, sur les rapports des deux mondes, que des notes de musique, des chiffres et des doutes; qui, d'ailleurs, étaient mortes depuis long-temps en Italie et en Ionie, et qui expiraient en Grèce, les unes en se débattant sur quelques petites questions de morale, les autres en se réfugiant dans des allégories sur les anciennes traditions mythologiques? Comment n'auraient-ils pas éclipsé tout le dogmatisme ou tout le scepticisme de leurs temps, initiés qu'ils étaient dans tous les mystères de la cosmogonie, de la pneumatologie, de la théodicée, de l'éonologie et de la christologie?

En effet, les grandes questions sur l'éternité ou la création de la matière, sur l'origine, l'utilité et l'extinction finale du mal; sur les rapports qui existent entre le monde intellectuel et

le monde matériel, entre Dieu et l'homme, sur la création, la chute, la rédemption et la répristination du genre humain; toutes ces questions, que les prêtres des sanctuaires et les chefs des écoles avaient si long-temps agitées, sans pouvoir lever le voile qui les avait couvertes, sont autant de jeux pour la gnosis; elle n'hésite sur aucune d'elles, et désormais l'esprit humain, sous l'abri qu'elle offre, peut se reposer de toutes les anxiétés qui avaient tourmenté jadis ses stériles méditations!

Les gnostiques de toutes les écoles étaient d'accord à ce sujet; c'est à ce titre que nous les comprenons sous un même nom, et que le rationalisme peut le leur laisser, tout en s'inscrivant en faux contre celui de leurs principes qui les dispense de prouver les autres.

L'analogie des doctrines gnostiques ayant entraîné quelquefois les écrivains de nos premiers siècles à confondre ensemble les diverses sectes, il est souvent difficile d'en distinguer et l'origine et la succession. Ce qui facilite ce travail, c'est l'analogie même ou la divergence de leurs principes. Ces données, jointes à celles de l'histoire, nous fournissent les moyens de les classer avec le même degré de certitude que les autres écoles de l'antiquité.

On a essayé de distinguer tous les gnostiques en sectes *judaïsantes*, en sectes *anti-judaïques* et en sectes *éclectiques*[1], et il est très-vrai que la grande question de savoir si le christianisme fut préparé par le judaïsme, ou bien s'il fut une révélation inattendue et indépendante de ce qui avait précédé, se fait sentir dans tous les systèmes gnostiques. Il est très-possible aussi qu'une partie des gnostiques ait été entièrement étrangère au judaïsme, et élevée auparavant dans cette gnosis orientale qui était opposée aux croyances judaïques, comme elle l'était en général à toutes les croyances populaires.[2]

Cependant cette classification, quoiqu'elle soit l'ouvrage de celui des écrivains modernes qui a répandu le plus de lumière sur le gnosticisme, est peut-être la plus vicieuse de toutes. Il est impossible de découvrir, dans les cinq premiers siècles de notre ère, des gnostiques entièrement

---

1 Néander, *Genetische Entwicklung*, etc. *Cf.* le même, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion*, p. 650.

2 Les *Sabiens* (voy. ci-dessous) nous paraissent aussi, comme à M. Néander, offrir un reste, quoique fort dégénéré, fort altéré par une autre doctrine, de cette ancienne gnosis orientale.

étrangers au judaïsme; ils sont tous familiarisés avec cette doctrine par celle des chrétiens. Si les Sabiens, tels que nous les connaissons par des monumens du *huitième* siècle, se caractérisent par une haine du judaïsme, encore plus prononcée que celle de Marcion, ont-ils eu la même tendance dans l'origine?

Aucune secte gnostique ne mérite la désignation d'éclectique; ce n'est jamais l'*éclecticisme*, c'est le *syncrétisme* qu'elles professent toutes.

Aucune ne semble mériter non plus celle de secte *judaïsante*. Aucune n'adopte la révélation pure et simple du mosaïsme; aucune ne conserve les additions faites à ce sytème par le judaïsme des temps postérieurs.

Il y a plus, c'est le caractère distinctif du gnosticisme, dans toutes ses branches, d'enlever la création à l'Être suprême, pour l'attribuer à un agent secondaire, au démiurge, ou bien à des esprits inférieurs; c'est, au contraire, le caractère essentiel du judaïsme, le principe qui le distingue de toutes les autres doctrines orientales, que d'attribuer la création à l'Être suprême. Dès-lors toutes les sectes gnostiques méritent le titre d'*anti-judaïques*, et dès-lors ce titre ne convient plus à aucune d'elles en particulier, quoi-

qu'elles puissent se rattacher plus ou moins au judaïsme.

Un exemple frappant va nous prouver l'inconvénient de cette classification. Valentin part, dans son système, le plus remarquable ou du moins le plus riche de tous, de quelques principes judaïques ; les ophites, qui s'attachent à quelques doctrines valentiniennes au point de n'en former qu'une branche, sont, au contraire, les ennemis du judaïsme. Il résulterait donc de la classification proposée, qu'on ne pourrait pas ranger dans la même catégorie les sectes qui diffèrent le moins les unes des autres.

La seule méthode qui soit bonne, à suivre en histoire, est celle qu'indique la succession des événemens, et la seule bonne classification qu'on puisse adopter pour des sectes, est celle qui prend pour base les écoles auxquelles elles se rattachent. Nous avons tâché de combiner ensemble ces deux principes, qui sont d'une extrême simplicité.

Les grandes écoles auxquelles se rattachent toutes les sectes gnostiques, sont celles de la Syrie, de l'Égypte et de l'Asie mineure.

Les élémens du gnosticisme furent répandus en Syrie aussi anciennement, et plus tôt peut-

être, qu'en Égypte. Les Juifs, revenant des régions où régnaient Ormuzd et son organe Zoroastre, en portèrent les idées en Syrie plus tôt qu'en Égypte, où Alexandre et les Lagides furent les premiers à les souffrir en nombre. Il y avait communauté de langage et de mœurs entre la Syrie et la Judée; tandis que les Juifs qui se transportaient dans Alexandrie, se voyaient dans la nécessité d'y apprendre deux langues, l'égyptien et le grec.

La Kabbale, qui eut tant d'influence sur la gnose, nous paraît aussi avoir fait, sur les bords orientaux de la Méditerranée, des progrès plus rapides que sur ceux du midi. Sans doute le langage grec de la gnosis s'est formé dans Alexandrie plus promptement qu'ailleurs [1]; mais les élémens essentiels de cette science mystérieuse paraissent avoir fermenté et présenté leurs produits en Syrie plus tôt qu'en Égypte. Ici, dans Alexandrie, c'était Platon, c'était l'hellénisme qui dominait; là c'était véritablement le génie oriental, qui est aussi celui de la gnosis. Sans doute le judaïsme, la Kabbale et le zoroastrisme étaient représentés également en Égypte; mais c'était

---

1 Voy. ci-dessus, sur les mots de γνῶσις et de γνωστικὸς, p. 55 et suiv., p. 119 et suiv.

surtout dans l'école judaïque de cette ville, et les chefs de cette école, Aristobule et Philon, appartenaient l'un et l'autre encore plus à la Grèce qu'à l'Orient. Si le gnosticisme est essentiellement un monde intellectuel *hypostasié*, il a dû se constituer tel plutôt en Syrie qu'en Égypte; car ici le monde intellectuel était plutôt le monde idéal de Platon que celui de Zoroastre.

Quelques données historiques se joignent à ces considérations pour en appuyer l'importance. Les deux premiers chefs des écoles de Syrie et d'Égypte sont Saturnin et Basilide. Or, Saturnin de Syrie est le plus souvent nommé par les anciens avant son émule Basilide, et Basilide lui-même était originaire de Syrie. L'un et l'autre sont d'ailleurs considérés comme élèves de Simon, de Ménandre et de Cérinthe, dont les deux premiers appartiennent à la Palestine et à la Syrie, et dont le troisième n'avait pu se faire un parti en Égypte. Si Saturnin et Basilide ne se disent pas élèves des maîtres qu'on leur donne, leurs principes se rencontrent au moins avec ceux de ces maîtres, et le système des ophites même, quoiqu'il se rattache à celui de Valentin, offre les plus frappantes analogies avec les doctrines sabiennes, qui appartiennent à la Syrie. Il faut donc considérer

la Syrie comme le premier foyer où éclatèrent les flammes du gnosticisme chrétien.

L'école de Syrie se caractérise aussi comme plus ancienne, en ce qu'elle est plus simple et plus sobre dans ses théories que celle de l'Égypte. Son idée dominante est le dualisme de l'Asie centrale, et le dualisme se présente chez elle sous les véritables formes de l'intuition orientale, tandis qu'il revêt en Égypte celles de la spéculation grecque. Ici, en Égypte, c'est l'idée de la matière, dans le sens de l'école platonique, qui prédomine, avec ses attributs du *vide*, des *ténèbres* et de *la mort*, en sorte qu'elle ne s'anime que par la communication d'un principe de vie divine. Ce qui résiste à cette communication est *Satan*, ou bien la matière; c'est-à-dire, ce qui ne participe pas à Dieu, qui est tout, est considéré négativement, et par abstraction, comme la limite, l'écorce extrême de ce qui existe [1], ce qui réduit le dualisme en panthéisme [2]. Là, en

---

1 Le קליפה de la Kabbale.

2 Irenæus *Adv. hœres.*, *II*, *v.* 4. Dans cette conception, la création elle-même est comprise dans le plérôme, et n'y forme qu'une *tache dans une tunique*, ce qui offre bien ce que la spéculation connaît de plus hardi.

Syrie, le dualisme, d'accord avec le parsisme, admet, au contraire, un second principe intellectuel, très-actif dans son empire des ténèbres, et très-audacieux contre l'empire des lumières. C'est aussi dans ce sens que les sabiens entendent le dualisme.

Quant à l'origine du monde intellectuel et du monde inférieur, toutes les écoles gnostiques sont d'accord sur les deux principes de l'émanation et de la création par le démiurge. Le monde intellectuel est le déploiement des facultés de l'Être suprême, du Père inconnu; il s'est fait par une suite d'émanations : le monde inférieur, au contraire, est loin d'être l'ouvrage de Dieu; il est celui d'une puissance inférieure. Mais, quant à la nature de cette puissance et au mode de ses créations, les écoles de Syrie et d'Égypte se partagèrent encore suivant l'influence du parsisme sur l'une, et celle du platonisme sur l'autre. L'école d'Égypte se rattache, d'un côté, aux idées de Philon sur la création du monde par les anges ou les ministres de Dieu, ayant à leur tête un chef qui gouverne tout [1], et, d'un autre côté, aux idées de l'ame du monde, telle que l'ensei-

---

1 Voy. ci-dessus, p. 63.

gnaient les platoniciens, c'est-à-dire créant et agissant dans le monde visible comme agent de l'intelligence suprême[1], tâchant d'y réaliser les idées que lui communique cette intelligence, et qui surpassent ses conceptions.

Ces idées philoniennes et platoniques se confondaient facilement avec celles du judaïsme, qui considérait les anges comme les organes des volontés suprêmes, qui leur attribuait les révélations faites à leurs pères, et la législation de Moïse elle-même. Le démiurge, dans ce système, était, sans doute, un être moins parfait que Dieu; mais il était loin d'être un mauvais génie; et les Juifs, qu'il gouvernait lui-même, comme le premier des anges, tandis que d'autres peuples n'étaient dirigés que par ses subordonnés (ce qui se voyait jusque dans la différence des révélations que possédaient ces peuples), étaient la nation favorisée : leur code sacré et la création toute entière, telle qu'ils l'entendaient, étaient les symboles d'un ordre de choses supérieur. Ces gnostiques judaïsans convenaient, au reste, que, chez les Juifs eux-mêmes, les pneumatiques ou les gnostiques, connaissant le Dieu suprême, étaient fort rares; la plupart

1 Νοῦς.

étaient, au contraire, des *hommes de chair*, qui prenaient les manifestations du démiurge pour celles de Dieu, ou des psychiques, que le démiurge devait nécessairement conduire par les moyens ordinaires du châtiment et de la récompense, tandis que les autres se guidaient par la lumière qui se communiquait à leur esprit dans leur contemplation des choses divines.

Dans l'école de Syrie, le démiurge est tout autre chose : il est une puissance orgueilleuse, jalouse et ennemie de l'Être suprême ; il a un empire à lui, et, avec ses anges, non-seulement il veut se rendre indépendant de Dieu, il veut combattre son influence. L'école de Syrie, ne tenant aucun compte des mœurs et du langage des anciens temps, trouva le démiurge, tel qu'elle l'entendait, dans les codes des Hébreux; car elle lui appliqua tous les anthropomorphismes les plus forts qu'ils lui prêtent, et l'on conçoit dès-lors qu'elle a pu trouver dans ces codes mal interprétés, la parfaite image de son jaloux et vindicatif créateur. Aussi reprochait-elle aux Juifs de l'avoir pris pour l'Être suprême, qui pourtant ne s'est révélé, selon elle, dans toute la création matérielle, que par quelques germes de lumière, dont le démiurge s'efforce encore de paralyser le

développement. Dans ce système, l'Être suprême n'a été connu que de quelques théosophes, et c'est à leurs mystères seuls qu'a pu se rattacher l'éon Christos, qui descendit dans le monde inférieur pour élever à Dieu les enfans de la lumiere.

Des directions aussi divergentes sur les principes constitutifs de la théorie, ont dû en faire naître d'analogues dans la pratique. L'école de Syrie, considérant la création toute entière comme l'ouvrage et comme l'empire d'une puissance ennemie de Dieu, a dû se livrer à un ascétisme beaucoup plus rigoureux que celui de l'école d'Égypte; mais cette dernière s'est égarée, dans plusieurs de ses branches, d'une manière encore plus funeste, par suite de leur mépris pour les lois imparfaites du judaïsme, sentiment qu'elles ont étendu quelquefois sur les lois de toute morale et de toute législation positive. La seule législation morale qui leur restait dans ce cas, était *celle de la nature!*

L'école de Marcion, qui est la troisième, est une émanation de celles de Syrie et d'Égypte; elle s'en distingue pourtant, par ses tendances plus pratiques et par une sorte d'éloignement pour les spéculations purement métaphysiques.

Ainsi que celles d'Égypte, elle s'est partagée, à son tour, en plusieurs branches, et ce phénomène était d'autant plus inévitable, qu'originaire à la fois de la Syrie et de l'Asie mineure, elle se forma à Rome, et se répandit de là en Égypte, en Syrie, en Palestine, et dans plusieurs autres régions. Si la morale qu'elle établit fut plus chrétienne que celle des autres gnostiques; si ses spéculations sur la personne du Sauveur et, en général, toutes ses théories furent plus sobres, sa critique et son emploi des codes sacrés furent d'autant plus arbitraires.

Après ces distinctions essentielles, qui se reproduiront avec plus de force et de développement dans l'exposé des diverses doctrines gnostiques, nous passons à l'histoire de celles de l'école de Syrie.

CHAPITRE II.

École et Sectes des Gnostiques de Syrie.

Anciennes doctrines de la Syrie et de la Phénicie.

§. 1. Ainsi qu'en Palestine et en Samarie, le christianisme rencontra dans la Syrie des enseignemens qui, tout en s'associant avec lui, eurent la prétention de le réformer et de le perfectionner. La

Syrie a été de tous les temps, depuis les siècles les plus reculés qui nous soient connus jusqu'à nos jours, le théâtre d'un syncrétisme remarquable : plusieurs doctrines diverses y ont été professées à toutes les époques. Cet état des choses ne saurait pas non plus nous surprendre. Si des peuples qui ont érigé l'isolement en principe, tels que les Égyptiens et les Juifs, ont néanmoins reçu des croyances étrangères dans leur sein, à plus forte raison ce phénomène doit-il se faire remarquer dans les doctrines d'une nation qui ne s'en défendait point par le même principe, et qui s'est trouvée dans des rapports aussi étendus que variés. Tel a été le sort de la Syrie. Le peuple qu'elle logeait sur ses côtes, celui des Phéniciens, branche syrienne [1], originaire de la Perse, était essentiellement cosmopolite, et formait, pendant plusieurs siècles, l'agence du monde ancien.

En effet, les Phéniciens se trouvaient presque aussi habituellement sur les côtes de l'Égypte, de l'Afrique proprement dite, de l'Espagne, de la

---

1 Les Phéniciens n'étaient absolument qu'une subdivision des Syriens; les anciens ne distinguent pas même toujours leurs noms.

Grèce, et peut-être de l'Inde, que sur celles de la Syrie. Ils possédaient des établissemens fixes dans la plupart de ces pays, et, en Égypte, ils entretenaient une colonie jusque dans le sein de Memphis[1]. Leurs communications avec l'Asie centrale, et nommément la Perse, étaient également fréquentes ; et si le commerce a été le principal mobile de ces relations, le culte et les croyances s'en ressentirent encore plus ou moins. Le peuple qui apportait à tant d'autres son alphabet et ses traditions religieuses, a dû recevoir à son tour des doctrines étrangères. Autant il aimait à communiquer sa religion à ses colonies[2], autant il paraît avoir mis de calcul et d'empressement à l'adapter à celle des nations qu'il était dans le cas de flatter par des motifs quelconques. Nous voyons les prêtres de Tyr, pressés par Alexandre, saisir toutes les analogies qu'offraient

1 Hérodote, II, 112.

2 Hérodote, II, 44, 112, sur les temples d'Hercule à Gades et dans l'île de Thasos. *Cf.* Münter, *Ueber die Religion der Karthager.* Sickler, *Kadmus ;* Hœck, *Kreta ;* Welcker, *Ueber eine Kretische Colonie in Theben.* Les alphabets des Phéniciens et des Égyptiens ont la même origine. Voyez MM. Champollion et Letronne, dans le Précis du syst. hiérogl., I, 59, 406.

le culte et les traditions de Melkarth, avec les traditions et le culte d'Hercule [1], afin de se ménager la bienveillance d'un conquérant! C'est par des concessions de ce genre, et non par une origine commune, que s'expliquent peut-être les analogies d'*Héraclès* avec l'Hercule des Perses, *Sandès* [2], et avec celui des Indous, *Dorsanès.* [3]

Les écrits de Sanchoniathon, contemporain de Sémiramis [4], sur les origines et l'histoire de la religion des Égyptiens et des Phéniciens [5], seraient, sans doute, sous ce rapport, la clef de beaucoup de mystères de l'Asie et de l'Afrique, si nous avions pu les recevoir, soit dans leur forme primitive, soit dans la traduction de Philon de Byblos. Malheureusement il ne nous en est parvenu que des fragmens dans les ouvrages de *Porphyre*, d'*Eusèbe* et de *Théodoret*, et les travaux des autres écrivains phéniciens, de Théo-

---

1 Arrien, II, 24.

2 Vossius, *De Idolol.*, *I*, 22. M. Creuzer pense que Sandès pourrait être *Djemjid. Cf.* Dupuis, t. I, p. 80.

3 Hesychius, *sub hac voce.*

4 Suivant Porphyre, cette antiquité est exagérée.

5 Tel paraît en avoir été le sujet, suivant les fragmens conservés par Porphyre et Eusèbe.

dote, d'Hypsicrate, de Moscho, de Dius et de Ménandre d'Éphèse, ont entièrement péri.

Que Sanchoniathon ait vécu réellement à une époque très-reculée, ou qu'il soit postérieur au temps d'Alexandre [1], la commune tradition des anciens reconnaissait dans son ouvrage les primitives communications de Taaut, qui répond incontestablement au Thoth des Égyptiens; et ce qui nous est resté de sa cosmogonie est bien propre, par ses analogies avec celle des Égytiens et des Hébreux, à aiguiser nos regrets sur la perte d'un livre que possédait encore le quatrième siècle de notre ère.

Tels qu'ils sont, les fragmens de Sanchoniathon, combinés avec les autres renseignemens que les Grecs nous donnent sur les Phéniciens, attestent évidemment des échanges de doctrine entre ce peuple et les nations les plus célèbres dans les fastes de la philosophie religieuse; et ces échanges ne sont pas demeurés sans influence sur le gnosticisme de la Syrie.

La cosmogonie phénicienne est, comme toutes celles de l'Asie, une *parole* de Dieu, écrite par

1 De La Barre, Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XVI. Foucher, même collection, t. XXXVIII. Herder, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, t. I, p. 311.

les divinités planétaires en caractère astral, et communiquée, par des demi-dieux, comme un grand mystère, aux castes supérieures du genre humain, pour être propagée par elles parmi les hommes. C'est là déjà une analogie remarquable avec l'Inde, la Perse et l'Égypte; et, par cette seule assertion, le système de Sanchoniathon se caractérise comme partie intégrante des intuitions mystiques de l'antique Asie.[1]

Les premiers principes de cette doctrine sont loin d'atteindre l'*intellectualisme* du système des émanations. Sous ce rapport, la cosmogonie et la théogonie de Sanchoniathon appartiennent encore à un ordre de choses beaucoup plus ancien, et se rattachent plutôt aux premières spéculations physiques des Égyptiens, des Chaldéens et des Grecs, et en général à l'ancien sabéisme, qu'aux théories raffinées du réformateur Zoroastre et de ses imitateurs, les kabbalistes.

---

1 Voy. Gœrres, *Mythengeschichte, II*, p. 464. Selon Porphyre, Sanchoniathon avait reçu sa théorie de Hiéronbal, prêtre du dieu *Jévo*, mot qui offrirait l'analogie d'*Iao*, c'est-à-dire *Jéhovah*. Les anciens interprètes n'ont pas manqué de reconnaître dans *Hiéronbal* le *prêtre*, le *prince Gédéon*, qui fut surnommé *Jerubaal*. *Judic. VIII*, 27.

Elles ont eu pourtant assez d'influence sur les doctrines qui ont amené le gnosticisme, pour qu'il soit nécessaire d'y jeter un coup d'œil. Nous ferons d'ailleurs remarquer en passant, que les traditions recueillies par le Moïse de la Phénicie se sont communiquées à toute l'Asie mineure, à la Samothrace et aux mystères orphiques, dont les spéculations sont venues se confondre avec la gnosis d'Alexandrie, après avoir parcouru la Grèce.

Le principe de toute chose, le ἀρχὴ des autres systèmes, est un être moitié matériel, moitié spirituel; c'est à la fois un air ténébreux, animé, fécondé par l'*esprit*, et un *chaos* désordonné, couvert de ténèbres[1]. Ce principe est infini: c'est comme le πατὴρ ἄγνωστος, le temps sans bornes.

L'esprit fut bientôt saisi du désir de s'unir avec ses propres principes[2], et cet amour a été l'origine de la création[3]. La première union produisit le Mot, la matière, ou la mère qui servit à créer[4],

---

1 Genèse, ch. 1, v. 2.

2 Τῶν ἰδίων ἀρχῶν.

3 Hesiod., *Theogon.*, v. 126.

4 *Mouth*, en égyptien, signifie la mère. *Plutarchi Isis et Osiris*, *p.* 374.

d'où s'échappa toute semence de création et de génération. De certains êtres supérieurs, élevés au-dessus des sens, naquirent d'autres êtres doués d'intelligence, et nommés les contemplateurs du ciel [1]. Vint ensuite le tour des corps célestes, des phénomènes de la lumière et du vent, du tonnerre, des habitans de l'air, de la terre et de la mer. C'est par une sorte de réveil subit que les êtres sensibles passent à une existence animée.

La création de l'homme rappelle plusieurs autres anthropogonies. Les premiers mortels furent *Éon* et *Protogonos*, c'est-à-dire l'être qui dure un certain temps et le premier né [2]. Ils furent faits par l'*esprit*, la voix de Dieu [3], et sa femme Baavt, la *nuit*; c'est-à-dire que la volonté de Dieu les fit sortir de la non-existence [4]. Leurs enfans,

---

1 *Ζωφασημίν*, c'est-à-dire צופי-השמים, *speculatores cœli*; ce sont les esprits sidéraux, les ferouers, les anges, les éons des autres systèmes. Voy. Kanne, *Pantheon der ältesten Naturphilosophie*, p. 564. *Berosi fragmenta, ed. Richter*, p. 49.

2 Voy. ci-dessus, p. 64, 79, 99.

3 Ἐκ τοῦ κολπία ἀνέμου. *Kol-pi-iah*, קול-פי-יה, *vox oris Dei.*

4 Les anciens Égyptiens et les orphiques rangent aussi la nuit parmi les principes des choses. Jablonski, *Pantheon Ægypt.*, *t.* 1, *p.* 11.

nommés *Génos* et *Généa*, ont habité la Phénicie. Ils étaient déjà tellement éloignés de l'Être suprême, du *père inconnu*, qu'ils adorèrent le ciel, le prenant pour le souverain maître des choses.[1] Cependant une race d'enfans de lumière, portant les noms de lumière, de feu et de flamme, est descendue de *Génos* et de *Généa*, et cette race a été suivie d'une race de géans, auxquels on a donné, dans le cours des siècles, les noms des montagnes qu'ils avaient habitées. Les générations se sont continuées ainsi, toujours en descendant, et produisant, deux à deux, les chefs des divers travaux de la vie terrestre. Quelques-uns de ces chefs ont été honorés d'un culte spécial par leurs neveux. *Agros* et *Agrotès*, qui ont appris aux hommes à cultiver les champs, et qui ont été élevés jusques aux dieux, ont eu pour fils *Amynos* et *Magos*, les pères de *Mysoret*, de *Sydyk*, mortels si célèbres qu'ils ont passé dans les rangs des dieux, ainsi que leurs enfans, *Taaut* et les *Cabires*, inventeurs de l'écriture et de la navigation. Leur contemporain *Éliun* et sa compagne *Beryth*

---

1 Ils nommaient aussi cette divinité *Beelsamen* בעל-שמין, *dominus cœlorum*.

furent également des êtres d'un ordre élevé : ils ont donné le jour à *Autochthon*, qui fut depuis nommé *Uranos*, et à sa sœur *Gê*. *Éliun* ou *Hypsistos* fut encore placé parmi les dieux. Son fils, lui ayant succédé, a donné le jour à *Kronos*, *Betylos*, *Dagon* et *Atlas*. *Kronos*, qui avait pour secrétaire *Hermès*, versé dans tous les arts, et surtout dans celui de la magie, fut le père de *Persephoné* et d'*Athéna*. Ses compagnons étaient les Élohim; ses épouses, *Astarté*, *Rhéa* et *Dioné* ou *Baaltis*; ses fils, Kronos, Zeus-Bel et Apollon.[1] La gloire de ces derniers fut pourtant éclipsée par celle d'*Asclépios*, fils de *Sydyk*, et par celle de *Melkarth*, petit-fils d'*Uranos*. *Melkarth* devint même, dans la suite des temps, la principale divinité des Phéniciens, et nous voyons encore se reproduire ici, dans la marche des idées religieuses ou mythologiques, un phénomène que nous avons déjà fait remarquer ailleurs.[2]

Tels sont les principaux traits des antiques doctrines phéniciennes. On voit qu'elles furent

---

1 Ζεὺς βῆλος est, suivant Hérodote, I, 181, une divinité babylonienne. Apollon fut particulièrement adoré à Tyr. Voy. Münter, *Religion der Karthager*, p. 32.

2 Voy. ci-dessus, p. 80, note 1.

bien ce qu'elles devaient être, le reflet du cosmopolitisme de leurs partisans. En effet, la Perse et la Chaldée, l'Égypte, la Judée et la Grèce y sont représentées : c'est le syncrétisme le plus complet qui ait existé avant notre ère.

Philon de Byblos, en traduisant un auteur oriental du treizième siècle avant notre ère, en a sans doute effacé quelques traits par des analogies de mots et d'idées que lui suggérait la Grèce; il a, sans doute, traité les croyances comme les écrivains de sa nation les ont toujours traitées: cependant il en est resté des traces assez manifestes pour faire voir que cette doctrine est une émanation de l'ancien culte des astres, qui, dans le zoroastrisme seul, s'est rapproché du monothéisme. La lumière et le feu y jouent un grand rôle. Il y a une race d'enfans de la lumière : ils adorent le ciel, avec ses lumières, le prenant pour le Dieu suprême. Usoos, l'un de ces enfans, élève des colonnes en l'honneur du feu; Chrysor, qui est la grande force ignée de la nature, le Héphaistos des Grecs, est en possession des arts de la magie, comme Hermès, qui possède les révélations divines; Baal est le dieu du soleil. Melkarth, la grande divinité nationale des Phéniciens et de leurs colonies, est encore une divinité solaire; c'est le *Som-héraclès* de l'Égypte.

Baaltis-Astarté, le principe conceptif et produisant de la nature, est l'Isis de l'Égypte, déesse de la lune, la Mithra-Mithras des Perses[1], la Vesta de l'Occident. Le premier des Cabires, *Axiéros-Phthas*, le tout-puissant, est également un principe de feu et d'éther; *Esmun*, autre Cabire, est considéré, ainsi qu'Apollon-Isménius, comme une incarnation du soleil.[2]

Ces idées ne laissent aucun doute sur l'origine de la doctrine des Phéniciens. Elle est essentiellement orientale, et même persane, et elle s'est rapprochée, sans doute, de nouveau de sa source primitive, et a participé aux nouvelles richesses de la Perse, depuis les rapports intimes qui se sont établis entre la Syrie et l'Asie centrale, par suite des conquêtes qui ont étendu la domination des Babyloniens et des Perses jusque sur les rives de la Méditerranée, et, par suite, de celles qui ont soumis aux Séleucides non-seulement la Syrie, mais encore une partie considérable de l'ancien empire des Perses. Les communications entre l'Asie centrale, la Syrie, la Phénicie et la Judée,

---

1 Creuzer, *Symbolik*, 2.e édition, I, p. 729.

2 Voy. Hug., *über den Mythus der alten Völker*, p. 149.

furent trop multipliées depuis cette époque, pour qu'il n'y eût pas aussi de fréquens échanges d'opinions religieuses. La Samarie elle-même, petite et méprisée, eut sa part dans cette diffusion des antiques lumières de l'Orient. La Samarie ne fut jamais que syncrétisme, et, malgré son obscure origine, la réunion des divers élémens dont se composait sa population, dut produire des combinaisons et des théories nouvelles. Elle en produisit, en effet, dans la personne de Simon, de Ménandre et de plusieurs autres, et la Samarie adopta même, en partie, les idées de l'ancien culte de la lumière.[1]

Dans les temps postérieurs, ce sont les rapports avec la Perse et la Judée qui ont exercé le plus d'influence sur la Syrie. C'est ce que prouvent, d'un côté, les systèmes de Saturnin, de Manès et de Masdacès, qui se rattachent tous les trois à la Perse, et c'est ce qu'attestent, de l'autre, les annales du règne des Séleucides, qui nous montrent les Juifs et les Syriens souvent sous la même dénomination, et quelque-

1 Gesenius, *De Samaritanorum theologia ex fontib. ined.*, *p.* 28, 31 *et passim.* Creuzer, *Symbolik* (*Mone*), *p.* 287.

fois confondant leurs croyances, tout en se combattant les armes à la main. En effet, la Syrie fut parsemée de synagogues, et en Judée régnaient les mœurs de la Syrie, avec une partie de ses croyances. En outre, les langues que parlaient les Phéniciens, les Syriens, les Samaritains et les Juifs, étaient sœurs, et, sans doute, filles d'une mère commune, dont la demeure primitive avait été fixée sur les bords de l'Euphrate. Or, la communauté des langues, attestant la communauté des origines, a toujours maintenu une certaine communauté de croyances.

D'ailleurs, tous ces peuples, depuis les grands événemens qui avaient détruit les antiques démarcations nationales, et depuis les agitations dogmatiques, qui s'étaient communiquées des bords de l'Euphrate à ceux du Tibre, parlaient une langue nonvelle, commune à tous, la langue grecque, qui devait cumuler un jour, dans les écoles gnostiques, toutes les richesses spéculatives de l'ancien monde.

Ce fut dans cette langue qu'un Phénicien, ou plutôt un de ces Grecs qui se montraient si avides de conquérir les dépouilles des doctrines orientales depuis qu'Alexandre avait conquis celles du trône de Darius, j'entends Philon de

Byblos, publia, au second siècle de notre ère, l'ancienne théologie des Phéniciens et les Commentaires de Sanchoniathon. Certes, un ouvrage de ce genre a dû produire une forte sensation à une telle époque; et si l'on pouvait douter encore que les théosophes de ces temps eussent tiré parti de cette cosmogonie et de cette théogonie, on n'aurait qu'à jeter un coup d'œil sur les idées et les symboles qui prédominent dans les allégories de ce système religieux.

L'idée de l'émanation de toute chose d'un seul principe, et d'un amour primitif qui en est le mobile, y domine évidemment. Celle que la lumière, dans son union avec l'esprit, dont elle n'est que le véhicule ou le symbole, est la vie de toute chose et pénètre tout; qu'il faut, par conséquent, la respecter et l'honorer partout, y est également dominante. On ne saurait y méconnaître celle de l'influence des esprits sidéraux, ni celle de la dégradation successive des générations qui émanent les unes des autres, ni celle des syzygies ou des associations de ces êtres suivant les deux sexes. La théorie du mal n'y est qu'en embryon; elle n'est point développée. Il y a une matière inerte et des ténèbres; mais il n'y a point d'empire des ténèbres. Ahriman, Satan

ou Bélial y manquent, ainsi que le Démiurge; mais le *premier né*, Protogonos, Adam-Kadmon, et l'éon primitif, y figurent d'une manière remarquable : la grande lutte qu'admettent d'autres systèmes dans le monde des intelligences, et qui doit y exister, si le nôtre en est l'image, se retrouve aussi chez les Phéniciens. Là aussi Kronos se révolte contre Uranos, et le combat est aussi vif qu'ailleurs. L'idée d'une chute primitive est remplacée par celle d'une chute successive; et non-seulement la mort se présente aux hommes dès les premières générations, mais les générations encore pures, celles des enfans de lumière, celles des géans, se mêlent bientôt avec des femmes plus que vulgaires.[1]

Le serpent, qui joue un si grand rôle dans les mythes asiatiques sur la chute des premiers hom-

---

1 C'est l'association des Néphilims ou *géans* de la Genèse avec les *filles* des hommes. Genèse, VI, 1, 2. Ces deux races peuvent signifier, sans doute, celles de Caïn et celle de Seth; mais on a eu bien tort de se moquer des Pères, qui entendaient ce passage d'une alliance entre les êtres supérieurs et les filles des hommes. Ce sentiment n'était peut-être pas orthodoxe; mais il est conforme aux antiques traditions de la chute des anges, et il ne nous appartenait pas de redresser l'hétérodoxie des Pères.

mes, s'est conservé aussi dans le système phénicien, quoiqu'il n'y figure point comme séducteur. Son rôle est un peu modifié; mais c'est dans cette modification qu'il nous offre le plus d'intérêt et le plus d'analogie avec le gnosticisme. C'est aussi dans cette modification qu'il explique le mieux quelques monumens gnostiques et ophitiques.

« Taaut, l'interprète des cieux auprès des hom-
« mes, attribuait, dit Sanchoniathon, quelque
« chose de divin à la nature du dragon et des ser-
« pens; opinion qu'ont partagée avec lui les Phé-
« niciens et les Égyptiens. Cette classe d'animaux
« est, de tous les reptiles, la plus vitale, *la plus*
« *pneumatique*[1]; elle est d'un naturel *igné*, et sa
« force se montre surtout dans la rapidité de ses
« mouvemens, pour lesquels elle n'emploie au-
« cun des membres que possèdent d'autres êtres.
« Le serpent prend, d'ailleurs, les formes et les
« attitudes les plus variées, et se lance où il veut
« avec un élan extraordinaire. Il a, de plus, une
« vie très-longue, et, quand il est parvenu à la
« vieillesse, non-seulement il s'en dégage et se ra-

1 C'est un sens bien remarquable du mot πνεῦμα.

« jeunit, mais encore il croît en force et en vo-
« lume, jusqu'à ce qu'il se consume en lui-même,
« après avoir achevé une certaine période d'an-
« nées. C'est ce qui a fait admettre ces animaux
« dans les rites et les mystères sacrés. »

En effet, les prêtres d'Égypte nourrissaient des serpens sacrés dans les temples de Thèbes, au rapport d'Hérodote[1]; et le rôle que jouaient ces animaux dans les cérémonies du culte grec est si connu, que nous pouvons nous borner à en appeler à ce que S. Arnobe dit au sujet des *omophagies* et des *sabadies.*[2]

Taaut lui-même avait discuté ces mystères dans ses écrits sacrés, et Sanchoniathon en avait parlé plus amplement dans ses *Éthothia*[3]. Il y prouvait que le serpent était immortel et qu'il rentrait en lui-même; ce qui était réellement un attribut de la divinité, suivant quelques théosophes anciens, particulièrement ceux de l'Inde. Sanchoniathon fait aussi remarquer que le serpent ne

1 Euterpe, ch. 74, p. 132, *ed. Henr. Steph.*

2 *Lib. V, p.* 176, 171, *ed. Salm.* Dupuis, Origine des cultes, t. V, p. 225, éd. in-8.° Pausanias, *Bœotica, p.* 313.

3 עתות, *tempora*, chronique, ou bien ἐθωθίων pour ἔθων θείων.

mourait que de mort violente. Les Phéniciens lui donnaient le nom d'*Agathodémon*, et les Égyptiens celui de *Cneph*.

Ce mot de Cneph est le même que celui de *Knouphis*, que l'on trouve, entre autres, chez Strabon, et que l'on rencontre fréquemment sur les Abraxas.[1]

En Égypte, dit Sanchoniathon, on le représentait avec une tête d'épervier, à cause de la vivacité de ce volatile; et le chef de leurs hiérophantes, l'interprète sacré, donnait sur ce symbole des explications très-mystiques. Il disait, que le serpent qui portait une forme d'épervier, était un être très-divin[2], et d'un aspect si agréable, qu'en ouvrant les yeux il éclairait de ses rayons les lieux où il naît, et qu'en les fermant il répandait les ténèbres. Tel est, en effet, l'action du soleil, dont le serpent-épervier, génie de lumière, bon génie, était le symbole.

---

1 Jablonski (*Pantheon Ægypt.*, *I*, *c.* 4, et *Opusc.*, *t. I*, *p.* 112, *ed. te Water*) pense qu'en égyptien ce mot était Ιχνοῦφις, ce qui signifierait *ἀγαθὸς δαίμων*. Voy. notre planche I.

2 Τὸ πρῶτον ὂν θειότατον. *Sanchoniathonis Beryti Fragmenta*, *ed. Orellio*, *p.* 46.

Ici s'explique d'avance, et c'est un fait que nous constatons, une opinion fondamentale des ophites, qui prenaient pour un bon génie le serpent qui, dans l'antiquité orientale[1], est presque toujours un mauvais ange ou le symbole d'une puissance maligne. Ce fut Sanchoniathon qui leur fraya les voies, et Phérécyde, marchant sur ses traces, paraît leur avoir fourni *Ophiomorphos* dans son *Ophioneus* et ses *Ophionides*, qu'il emprunta aux Phéniciens[2]. L'Égypte, conjointement avec la Phénicie, leur offrait aussi, sur ce sujet, un symbole que l'on rencontre très-fréquemment sur les monumens ophitiques et gnostiques. Les Égyptiens, selon Eusèbe, peignaient le monde par un cercle de couleur aérienne, parsemé de flammes, et dans lequel s'étendait un serpent à tête d'épervier, en sorte que le tout ressemblait assez à un théta grec, Θ.[3]

---

1 C'est ainsi qu'il figure dans la chute de l'homme, suivant la Genèse et le Zend-Avesta (t. I, partie 2, p. 305).

2 Kanne, *Ideen zur Mythologie der alten Welt*, *p.* 289.

3 *Eusebii de Præp. evang. X.* Proclus, *lib. III, in Timæum, p.* 216, explique ce symbole un peu autrement qu'Eusèbe. Il dit que les Égyptiens peignaient les quatre parties du monde par ce signe +, et l'*ame du monde* ou Cneph par un serpent, qui l'entourait en forme de cercle.

Les idées d'un dieu protecteur et favorable, figuré par le serpent à tête d'épervier, étaient tellement répandues, qu'on les rencontre dans les écrits supposés de Zoroastre et du mage Ostanes, qui paraissent avoir été composés, dans les premiers siècles de notre ère, par des théosophes gnostiques et platoniciens. Eusèbe est même tenté de croire que, par les serpens élevés dans les temples, on a voulu honorer les génies et les modérateurs des élémens cosmogoniques.[1]

Les symboles religieux des Phéniciens expliquent encore d'autres symboles gnostiques. Taaut, le dieu, dit Sanchoniathon, après avoir fait l'image d'Uranos, représenta aussi les figures de Kronos et de Dagon, et les caractères des élémens. Pour indiquer le gouvernement de Saturne, il imagina de lui donner, outre les deux yeux de la face, deux autres sur l'occiput (deux des quatre se fermaient) et quatre ailes, dont deux étaient étendues et deux en repos. Il indiquait, par les yeux, que le dieu voit en dormant et dort en veillant, et par les ailes, qu'il vole en reposant et se repose en volant. Les autres dieux n'avaient que deux ailes, ne faisant que suivre Kronos.

---

1 Eusebius, *Fragment. Sanchoniathonis, ed. Orell.*, p. 49.

Ces symboles se retrouvent sur les monumens du gnosticisme, avec des modifications qu'il a su donner à tous ses emprunts. Au lieu de la pluralité des yeux, on n'en trouve qu'un seul sur ses pierres, et le symbole des ailes est également modifié, en sorte qu'il y en a deux en repos, avec indication d'un léger mouvement, appliquées au génie même qu'on représente, et deux autres, sur le revers du monument, en vol[1]. La Perse, l'Égypte et la Grèce pouvaient fournir également ces symboles au gnosticisme; mais ni l'analogie ni les explications que donnent ces régions ne sont aussi complètes que l'enseignement de la Phénicie.

Ainsi, pendant que Philon d'Alexandrie livrait aux Juifs et aux chrétiens les spéculations de la Grèce, Philon de Byblos livrait aux Grecs, aux Juifs et aux chrétiens, l'une des doctrines asiatiques les plus anciennes. La Syrie fut nécessairement le premier théâtre sur lequel se répandit ce nouvel élément de spéculations religieuses; elle paraît avoir été la première à le combiner avec les doctrines que lui avaient communiquées la

---

1 Voy. notre planche I.

Perse et la Chaldée, l'Égypte antique et l'Égypte grecque, la Palestine judaïque et la Palestine chrétienne.

Tels sont, en effet, les élémens dont se composent les doctrines de Saturnin et de Bardesanes, principaux chefs de l'école gnostique de Syrie, que nous allons examiner, et celles de quelques autres docteurs originaires ou voisins de la Syrie, qui s'offriront plus tard à nos recherches.

Saturnin. §. 2. Saturnin, que plusieurs anciens nomment disciple de Simon et de Ménandre, et condisciple de Basilide, était né dans la capitale de la Syrie, et y vécut sous le règne d'Adrien, enseignant une doctrine qu'il se composa des élémens répandus autour de lui, mais dédaignant de nommer quelqu'un son maître, et de recevoir des théories toutes faites.[1]

---

1 Voy. Irénée, I, 22, éd. de Grabe. Tertullien, *De anima*, c. 23. Théodoret, *Hæret. fabul.*, *I*, 3. Épiph., *Hæres.*, 23. Les trois premiers paraissent avoir suivi les mêmes renseignemens, et Théodoret est celui d'entre eux qui les reproduit le mieux. Epiphane suit d'autres données; mais on aperçoit une lacune notable dans sa notice sur Saturnin.

Il partit de l'opinion, qu'il se manifeste dans l'univers deux actions différentes, opposées l'une à l'autre, et appartenant à deux empires divers. Cet ordre de choses lui paraissait aussi ancien que les deux principes qui le dirigent; et Saturnin, par ce sentiment, se montre encore plus rapproché de la doctrine persane que les autres gnostiques, qui considèrent la séparation entre la lumière et les ténèbres comme le résultat d'une suite d'émanations, qui se dégradent à mesure qu'elles s'éloignent de l'Être suprême, qui finissent par s'en détacher entièrement, par s'obscurcir, et par se confondre avec la matière.

Une lacune fâcheuse dans les exposés du système de Saturnin, nous empêche de savoir si, dans sa pensée, le principe du mal a été tel de toute éternité, ce qui serait le véritable dualisme, ou s'il s'est altéré par une chute, comme celle d'Ahriman, ce qui réduit le système de Zoroastre à un dualisme temporaire.

Ce qui paraît évident, c'est que Saturnin, malgré les idées qu'il adopta du christianisme, ou peut-être à cause de quelques assertions mal entendues des évangiles [1], confond l'Être suprême,

---

[1] Voy. ci-dessus, p. 157.

tel que le lui révélaient les codes sacrés, avec l'Être suprême du Zend-Avesta. Il lui applique ce nom de *père*, que le christianisme affectionne le plus en parlant de Dieu à l'homme : mais il le nomme πατὴρ ἄγνωστος, source inconnue de tout ce qui est pur. Suivant Saturnin, l'Être suprême reste inconnu, tout en se développant et en manifestant ses perfections; car, de degré en degré, les puissances qui émanent de lui, δυνάμεις τοῦ ὄντος, s'affaiblissent à mesure qu'elles s'éloignent de leur source. Cependant cette décadence ne va pas, comme dans la Kabbale, jusqu'à se perdre dans l'empire des ténèbres; le mal ne se rattache point, par quelques klippoth, à la grande chaîne des émanations de l'Être suprême.

Dans le Zend-Avesta, non plus, le mal ne se rattache à Ormuzd; il forme un tout autre empire.

Sur le dernier degré du monde pur ou de la chaîne des émanations, Saturnin place sept anges, qui sont ce qu'il y a de moins parfait dans les régions *intellectuelles*. Il a trouvé ce nombre dans le Zend-Avesta ou dans la Kabbale, et son idée n'est pourtant pas conforme à celles de ces doctrines. Les sept anges sont bien aussi, comme ailleurs, les sept esprits sidéraux; mais ils sont plus que cela : ils sont les créateurs du monde

visible, ils en gouvernent les diverses parties, et cette variété de gouvernans explique les divergences qui nous frappent partout dans la création.

Ici Saturnin se rapprochait de Simon, tout en corrigeant ses opinions sur la révolte des anges contre la sophia, dogme ou mythe que le théosophe d'Antioche rejette comme trop contraire au christianisme.

Les sept anges étaient si peu des esprits méchans, qu'ils créèrent le monde visible uniquement pour enlever à l'empire des ténèbres un terrain indépendant d'où ils pussent mieux le combattre.

Ils n'étaient pourtant pas de purs génies de lumière, se trouvant sur le dernier échelon du monde supérieur. Il leur arriva même de se séparer entièrement de Dieu, et de détacher de cette source de bien toutes les existences visibles[1]; en sorte qu'il ne tombait plus sur eux-mêmes qu'un faible reflet de lumière. Ce reflet leur inspira néanmoins le désir de rentrer dans le domaine de la lumière, et, ne pouvant y réussir

1 C'est ici le contraire des amshaspands de la Perse et des archanges de la Judée, qui entretenaient la communication entre les deux mondes.

isolément, ils réunirent leurs efforts[1], pour fixer ces reflets dans un ouvrage de leurs mains, et dont ils fussent les maîtres[2]. Ils ne produisirent pourtant qu'un ver rampant avec peine sur la terre, et ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu : c'était l'*homme*. Heureusement pour cette triste créature, la puissance supérieure, à l'image de laquelle l'homme était fait, eut pitié de lui, et lui envoya un rayon de vie divine, qui l'*anima*. Depuis ce moment l'homme eut une *ame*.

Ce mythe, quelque singulier qu'il paraisse, est dans le fait d'une grande beauté, si la vérité est belle, et si les vérités religieuses sont plus belles que les autres. Il était né d'une idée que quelque prédécesseur de Saturnin, dans des temps reculés, avait exprimée d'une manière allégorique, et dont Saturnin fit la base de son anthropologie. Cette

---

1 Il y a ici différence radicale entre les sept anges de Saturnin, qui veuleut le bien, et ceux de Simon, qui n'en ont pas le moindre désir.

2 Suivant le système de Manès (*Epistola fundamenti*, c. 46), ce sont les princes des ténèbres qui réunissent tout ce qu'ils ont ravi de lumière, afin de reléguer dans leur empire l'image de l'homme céleste. Cela explique ce que veut dire Saturnin, en parlant de l'homme fait à l'image de la puissance supérieure.

idée est celle-ci, que l'homme, dans ses efforts les plus sublimes, ainsi que l'atteste l'histoire de tous ses frères, ne parvient jamais à cette ressemblance, à cette union, à cette vie parfaite avec Dieu, qu'il conçoit dans ses plus saintes méditations, qu'il voudrait sans cesse réaliser, et qu'il ne peut réaliser jamais; puisqu'il n'est, auprès de l'Être suprême, qui plane au-dessus des mondes, *qu'un ver rampant sur la matière*, que Dieu seul, par la communication de cette puissance que le christianisme nomme le *pneuma*, peut élever jusqu'à lui!

Saturnin ajouta même que le rayon divin émané de Dieu sur l'homme, est tout ce qui, un jour, retournera dans son sein, ou sera immortel, si cette immanation est de l'immortalité.

Saturnin a peut-être puisé dans Philon les développemens de cette idée, que les auteurs des codes sacrés lui paraissaient avoir simplement indiquée. D'après Philon[1], ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est l'intelligence, πνεῦμα, et l'esprit, νοῦς; ce que l'homme a de commun avec l'animal, c'est l'ame vitale, ψυχὴ ζωτικὴ, ou le principe ani-

---

1 *Quod deterior potiori insidiari sol.*, *p.* 170, *ed. Francf.*

mant son organisation corporelle, ψυχὴ ἄλογος.[1] Ce qui forme la nature de l'esprit, c'est le pneuma de Dieu. C'est là ce que Dieu, Jéhovah, a donné à l'homme, en chargeant les puissances inférieures de faire le reste. Philon expliquait, par cette circonstance, le pluriel employé dans la Genèse, lorsqu'elle rapporte la résolution du Créateur relativement à la formation de l'homme[2]. On sait que, dans le premier fragment cosmogonique que renferme la Genèse, dans le fragment nommé *Élohim*, c'est ce mot d'Élohim qui est employé pour la désignation du Créateur, tandis que, dans le second fragment[3], c'est le mot de Jéhovah qui se rencontre le plus souvent. En combinant les idées de Philon avec ce langage, l'école de Saturnin, d'accord avec tout l'Orient, enseigna que l'Être suprême n'avait créé lui-même ni la terre

---

1 Les élémens de cette doctrine sont empruntés au *Timée* de Platon; mais ils étaient plus anciens que ce philosophe. On les trouve dans Homère, qui emploie toujours le mot de ψυχὴ dans le sens d'haleine et de vie, jamais dans celui d'esprit ou d'intelligence, quoique la ψυχὴ aille dans le Hadès, comme εἴδωλον de l'homme. Vœlker, *Ueber* ψυχὴ *und* εἴδωλον *in der Iliade und Odysee. Giessen*, 1825.

2 *De mundi opicifio, p.* 16. *De profugis, p.* 460.

3 Ch. 2, 4 et suivans.

ni l'homme, et que la Genèse attribuait cette création aux sept anges désignés par le nom collectif d'*Élohim*, *les dieux*. Les mots *ad imaginem nostram*, placés après ceux de *faciamus hominem*, pouvant embarrasser ces théosophes, puisque la créature des anges, dans ce système, ne devait pas porter leur image, mais celle de Dieu, ils les retranchèrent tout simplement. Ils attachèrent d'autant plus de prix à ceux qui rapportent que Dieu donna le souffle de la vie à l'homme [1]; ce souffle était, à leurs yeux, le pneuma, le rayon divin qui, seul, put animer l'informe créature des Élohim. Il faut convenir qu'ici le texte de la Genèse les favorisait. Au premier chapitre, il attribue la création de l'homme à *Élohim*, et au second, l'animation à *Jéhovah Élohim*, ce qui pouvait se traduire par *dieu des Élohim*.

Saturnin se distinguait de la plupart des gnostiques en prenant Jéhovah pour le Dieu suprême. Il ne croyait pourtant pas qu'il fallût toujours entendre l'Être suprême, lorsque les codes des Juifs parlent de leur dieu; il pensait, au contraire, que ce peuple ne connaissait que les sept anges, *Élohim*, auteurs du monde visible, et qu'il prenait

---

1 Ch. 2, v. 7.

le chef de ces anges pour son dieu national. C'est une idée qui doit nous surprendre d'autant moins que nous avons vu de nos jours des écrivains qui proclamaient, comme une importante découverte, l'opinion, que les Juifs considéraient leur Dieu non comme le dieu de l'univers, mais comme leur divinité nationale, leur patron céleste et terrestre.

Saturnin plaçait pourtant le dieu des Juifs assez haut. Il le croyait imparfait, mais sans méchanceté; et, loin de le comparer à Ahriman, il le considérait comme l'adversaire de Satan, principe du mal et chef de l'empire des ténèbres.

Saturnin, enseignant le dualisme, devait s'expliquer spécialement sur le mal, son origine, sa nature, sa puissance, sa durée; c'était là un problème digne d'un génie qui eût plané au-dessus des spéculations de ses prédécesseurs. Malheureusement le mal que nous sentons tous moralement et physiquement, et sur la cause duquel nous sommes tous compétens, puisque nous en formons une bonne partie nous-mêmes, a toujours mieux échappé à nos observations que nous n'échappons à ses séductions, et Saturnin n'a fait que jeter un voile de plus sur cet étonnant problème. Il est au moins difficile de croire qu'il se

soit satisfait à lui-même dans la vague solution qu'il avançait à ce sujet.

Dans son système, Satan est à la fois esprit et matière; ce qui se rattachait aux croyances du sabéisme, où les génies des corps célestes ou terrestres se confondaient avec ces corps. Satan est donc principe de tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde spirituel et matériel. Sa nature, comme principe matériel, est de résister à toute organisation, et comme principe spirituel, de combattre tout ce qui est de l'empire de Dieu. C'est bien là le Satan de l'Asie centrale. Comme Ahriman, il oppose aux hommes purs ou doués du germe de la vie divine, des créatures humaines qui sont ses instrumens et ses organes : ils sont poussés par d'aveugles instincts. Satan n'a pourtant pas créé ces hommes, il les a trouvés tout faits, il s'en est emparé; c'est là sa sphère d'activité et la limite de sa puissance.

En général, les auteurs chrétiens, Irénée, Tertullien, Théodoret et Épiphane, expliquent obscurément l'opinion de Saturnin sur la création de ces hommes. Tertullien se tait à ce sujet; Théodoret dit seulement que les hommes ont pris cette différence, ἐν φύσει, dès leur origine; et Épiphane ajoute qu'il y a eu, originairement, deux hom-

mes, l'un bon, l'autre méchant, qui sont devenus les pères de deux races diverses[1]; S. Irénée dit positivement que ce sont les anges qui ont fait les deux espèces d'hommes. Mais la question n'en devient que plus obscure; car les anges n'ont fait, en général, qu'une créature inerte et rampante: c'est l'*animation* de la puissance suprême qui a fait un homme de cette créature. Serait-ce donc Dieu lui-même qui aurait donné à quelques-unes de ces tristes productions un germe de vie et un rayon de lumière trop faible pour en faire des hommes bons? Dès-lors Dieu lui-même, refusant de joindre le principe *pneumatique* au principe *hylique*, serait l'auteur du mal moral, ce qui offre une difficulté grave sur laquelle Saturnin paraît avoir glissé avec une réserve qui nous explique le silence des rapporteurs de sa doctrine.

Suivant Zoroastre, c'est Ahriman qui produit les dews ou les mauvais génies: ces perfides ennemis de la lumière, de Dieu et du bonheur des hommes, apparaissent à ces derniers sous des formes humaines pour mieux les séduire, et ils peuplent leurs rangs de daroudjs et de karfesters,

---

1 Theodor., *Hæret. fabul., vol. IV, p.* 194. Epiph., *Hæres.,* 23. Iren., *lib. I, c.* 21.

qui leur donnent les exemples les plus pernicieux. C'était là distinguer nettement les diverses espèces d'hommes et leur origine. Mais Saturnin, ne voulant pas d'une telle richesse de progénitures diaboliques, rejeta les karfesters, les daroudjs, les dews et les archidews (car les sept anges tiennent une espèce de milieu entre ces derniers et les sept amshaspands). Il admettait pourtant, à côté de Satan, un corps infernal assez nombreux; il enseignait même que les démons étaient venus au secours des méchans, afin de perdre plus efficacement les bons.

La race meilleure était ainsi sujette, d'un côté, aux lois du monde sublunaire, rendues par les anges et leur chef, le dieu des Juifs; de l'autre, aux attaques et aux séductions des démons et de leurs agens, les hommes pervers. Les destinées de la race sainte, celles du genre humain, en général, étaient compromises : il lui fallut un sauveur. Touché du triste sort des bons, *le père inconnu*, de l'avis de ses premières puissances, qui formaient son divan, suivant l'antique croyance de l'Asie, leur envoya sa puissance suprême[1], être sans corps matériel, sans forme réelle, n'étant pas

1 Analogie avec Simon, sauf une modification essentielle.

né d'une femme[1]. Ce sauveur, Christos, qui apparut néanmoins sous l'aspect d'un homme, vint pour apporter aux bons encore plus de secours que les méchans n'en avaient reçu des démons; pour détruire à la fois la puissance des méchans, des démons et du dieu des Juifs, dont la législation renfermait tant de chaînes et d'entraves, et, enfin, pour fournir à la race de lumière les moyens de s'élever au-dessus de ses ordres.

C'était là le but de Jésus-Christ et le but du christianisme, dont la doctrine devait remplacer celle du chef des anges, et dont les préceptes ascétiques devaient nourrir et fortifier dans l'homme le rayon de lumière que Dieu lui avait communiqué dans la création, afin qu'il fût digne de retourner un jour dans son sein, d'où est émané tout ce qui est pur et bon, et où doit rentrer tout ce qui en est émané.

La doctrine du Sauveur était d'autant plus nécessaire, que le judaïsme, ou, comme s'exprimait Saturnin, les prophètes des codes sacrés, étaient inspirés non-seulement par les anges et leur chef, le dieu des Juifs, mais quelquefois par Satan lui-même.

---

1 Ἀγέννητος, ἀσώματος, ἀνείδεος. Théodoret, l. c.

Quel que soit le jugement que nous portions sur cette opinion, Saturnin était chrétien et homme religieux. Ce furent même son attachement pour la pureté du christianisme et la délicatesse de son sentiment moral qui le portèrent à rejeter les codes judaïques comme révélation. Élevé par le purisme théorique des contemplatifs de son temps; incapable de comprendre, sur le seuil des écoles, les mœurs, le langage, les idées de l'antique Israël sortant des plaines de la Chaldée ou de celles de l'Égypte; égaré par la haine que l'on professait généralement pour ces Juifs qui prétendaient avoir, seuls, enseigné aux autres peuples tout ce qu'il y avait de vrai dans leurs systèmes; séduit par Philon lui-même, dont les interprétations forcées semblaient prouver, mieux que toute autre chose, l'anthropomorphisme et les vices des institutions judaïques; trompé, peut-être, par le voisinage de la Samarie, dont les derniers théosophes jugeaient le mosaïsme comme l'œuvre d'une puissance faible et bornée, Saturnin ne pouvait se résoudre à croire que la religion chrétienne, qui appelle l'homme si haut, et la religion judaïque, qui place souvent Dieu si bas, s'appartinssent comme *mère* et *fille* : il les déclara ennemies, par amour pour la

fille, et par prévention contre la mère. C'est ici la clef de tout le gnosticisme anti-judaïque. La haine du judaïsme a pu entrer pour quelque chose dans son origine; l'amour du christianisme y est entré pour beaucoup plus.

Le Sauveur, ayant commencé à combattre, et le christianisme devant achever de vaincre tout ce qui est mal, les vrais chrétiens, dont Saturnin continuait la série interrompue à la disparition du Sauveur, devaient se prescrire une morale bien plus sublime que celle des Juifs et des chrétiens vulgaires. Le mariage ayant été institué par les anges et le dieu des Juifs, ou même par Satan, pour perpétuer la race de leurs aveugles partisans, c'était un devoir pour les hommes doués du rayon de la lumière divine, d'empêcher et la diffusion de ce germe de vie céleste, et la propagation d'un ordre de choses aussi imparfait[1]. C'était la manière la plus sûre de faire la guerre à Satan, au dieu des Juifs et à ses anges. Il en devait résulter que la fin des générations pures serait amenée par le retour en Dieu de tout ce qui ren-

1 Saturnin se garda bien de citer l'exemple du Sauveur à l'appui de son opinion sur le mariage : le Christ n'était pas doué d'un corps réel; son exemple ne prouvait rien.

fermait un rayon émané de Dieu. Il y aurait pourtant eu ce grave inconvénient, que bientôt les méchans, habitant seuls la terre, n'auraient plus eu de modèles à suivre pour devenir à leur tour enfans de la lumière. C'était, peut-être, par cette considération que l'école de Saturnin se distinguait en deux classes, et n'imposait l'abstinence du mariage et de tout contact avec la chair, siége du mal, qu'à la classe des élus. Cependant, si l'on presse ce système dans ses conséquences rigoureuses, il paraît douteux que les méchans, n'ayant pas le rayon de la vie divine, puissent jamais suivre la destinée des bons, devenir enfans de lumière, et entrer dans le sein de la divinité, d'où ils ne sont pas émanés. Quel doit être, dès-lors, le sort de ces êtres, qui, en effet, ne peuvent plus exister après la répristination de toutes choses, et qui ne sont pas non plus susceptibles de déification ? Le zoroastrisme, plus sage ou plus explicite, avait enseigné la conversion ou l'anéantissement des dews et des archidews, et la purification d'Ahriman.

Saturnin a fait, sans doute, à quelques disciples intimes ou à la classe entière de ses *élus*, des communications plus complètes que n'en avaient les auteurs qui nous parlent de sa doctrine. En effet,

ce chef d'école ne paraît pas s'être adressé à la foule. Il différait en cela de Simon et de Ménandre, ne cherchant ni à éblouir le peuple par les merveilles de la théurgie, ni par les prétentions d'une origine supérieure.

Ses disciples, peu nombreux, ne se répandirent qu'en Syrie. Antioche, séjour habituel du maître, a dû être leur siége principal. Saturnin lui-même avait eu le plaisir de voir s'élever plusieurs autres écoles [1]. Elles ne se maintinrent pourtant pas long-temps; et il paraît que l'école d'exégètes qui se forma bientôt à Antioche, et s'y conserva dans une très-bonne direction [2], contribua, plus que toute autre chose, à faire disparaître une opposition d'ailleurs peu dangereuse. Rien n'était, à la vérité, plus propre à réconcilier les esprits avec les institutions et les croyances judaïques qu'une bonne interprétation des anciens codes, précédée

---

1 *Augustini Hæres.*, 3.

2 Elle suivit d'assez près celle de Césarée, fondée par Origène, et précéda celle d'Édesse et de Nisibis. Les évêques Théophile, Sérapion, Eustathe, Mélèce et Flavien, et les prêtres Malchion, Dorothée, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, paraissent avoir été ses principaux ornemens. Elle pourrait se caractériser par les épithètes d'anti-philonienne, anti-origénienne, ou, en général, anti-alexandrine;

d'une saine théorie sur le genre de révélation que l'on doit y chercher.

Quelques-uns des principes de l'école de Saturnin se sont propagés, dans tous les cas, en Syrie et dans les régions voisines. Les marcionites, les encratites et les manichéens, ont adopté surtout le principe des abstinences. Les Actes de l'apôtre S. Thomas, qui appartiennent à cet ascétisme, ne paraissent avoir d'autre but que de le recommander sous les formes d'une sainte légende.[1]

L'école de Bardesanes s'est partagé peut-être avec celle des orthodoxes les partisans de celle de Saturnin.

§. 3. Bardesanes, fondateur de la seconde école gnostique de la Syrie, est l'un des hommes les plus célèbres dans les fastes chrétiens des premiers **Bardesanes.**

elle s'attachait au sens naturel des mots, autant que les autres se glorifiaient d'en chercher le sens allégorique, en dédaignant le sens littéral, qui leur paraissait peu digne de l'Être suprême. Nous avons déjà fait remarquer que ce système d'interprétation a pu motiver le mépris de Saturnin pour les codes judaïques. Voy. Münter, *Ueber die Antiochenische Schule*, dans Stäudlin et Tzchirner, *Archiv. für Kirchengesch.*, *t. I*, *p.* 1.

1 *Cf. Acta S. Thomæ*, *ed. Thilo*, *p.* 122 *et passim.*

siècles, et sa vie présente l'un des phénomènes les plus bizarres au milieu de toutes les singularités qu'offre l'histoire du gnosticisme. Il combattit d'abord les gnostiques; il professa ensuite lui-même la gnosis : bientôt il se trouva chef d'un parti nombreux, sans avoir cherché de schisme, et son nom, ainsi que ses compositions religieuses, étaient encore vénérés des orthodoxes, que déjà il était lui-même exclu de leurs communautés.

Bardesanes, qui tenait son nom d'un petit fleuve, près d'Édesse, était né dans cette ville, et cette circonstance explique son surnom de *Syrien*, de *Mésopotamien* et de *Babylonien*, les provinces de Syrie et de Mésopotamie se confondant, pour ainsi dire, sous les murs d'Édesse, et l'illustre Babylone donnant quelquefois son nom à tout le reste de la Mésopotamie[1]. On a cru autrefois devoir distinguer deux écrivains différens du nom de Bardesanes, l'un Syrien, l'autre Babylonien, et l'on a supposé, dans ces distinctions, qu'ils ont dû vivre à un siècle de distance l'un de l'autre; mais, pour ce qui est des

---

1 Plinius, *Hist. nat.*, *lib. VI*, *c.* 30. Hieronymus, *lib. II adversus Jovianum*.

surnoms de *Babylonien* et de *Syrien*, ils ne sauraient prouver la différence; et pour ce qui est des autres renseignemens, ainsi que des deux fragmens qui nous restent sous le nom de Bardesanes, ils s'appliquent parfaitement à un seul écrivain, au chef gnostique qui vécut sous Marc-Aurèle[1], dans une sorte d'intimité avec Abgar, fils de Manou, roi d'Édesse[2]. Il serait même inconcevable que plusieurs événemens qui concernent Bardesanes, se fussent répétés deux fois pour des philosophes du même nom.

Le sort avait placé Bardesanes sur un théâtre remarquable, sur le confluent des doctrines persanes, judaïques, chrétiennes et grecques. Il était né dans un temps où ces doctrines se croisaient encore dans tous les sens, où nulle encore n'avait remporté de victoire décisive. Attaché de préférence aux idées des chrétiens, qu'il avait reçues dans sa première éducation, Bardesanes se familiarisa bientôt avec toutes celles qui l'entouraient. Les choses vulgaires, les cérémonies et les pratiques

---

1 Marc-Aurèle régna depuis l'an 161 de notre ère.

2 *Cf.* Vossius, *De hist. gr., lib. IV, p.* 483. Fabricius, *Bibl. græca, vol. II, p.* 599. Heeren (dans son édition des Éclogues de Stobée), t. 1, p. 141. Hahn, *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus*, p. 1 et suivantes.

du culte grec ou syrien, paraissent lui avoir déplu; et Abgar doit avoir réformé, d'après ses conseils, une coutume barbare que ses sujets pratiquaient encore en l'honneur de Cybèle. Mais quant aux enseignemens supérieurs des anciens peuples, il y attacha le plus haut prix. S'il ne posséda pas assez la langue grecque pour l'écrire avec facilité[1], il paraît au moins avoir étudié les auteurs qui avaient composé dans cette langue; et la preuve qu'il les appréciait bien, se reconnaît dans les soins qu'il prit pour faire élever son fils dans Athènes.[2] Aimant la philosophie, et surtout la dialectique, il ne pouvait que se plaire dans les études grecques[3]. Cependant il ne négligea point les autres doctrines contemporaines. Il était surtout versé dans les sciences des Chaldéens, celle des astres, et dans l'art des inductions que le génie de l'homme peut tirer des phénomènes qu'ils présentent sur les destinées humaines.[4]

---

1 S. Épiphane, qui lui attribue ce talent, est contredit sur ce point par tous les autres écrivains.

2 Sozom., *Hist. eccles.*, *lib. III*, *c.* 16. Theod., *Hær. fab.*, *I*, 22.

3 Hieronym., *in Catalog. s. v. Bardesanes.*

4 *Ephræmi Hymn.* 3, *pag.* 444, *A*, et *Hymn.* 14, *pag.* 468, *D.*

Les doctrines gnostiques fixèrent son attention plus que toutes les autres. Celles de Marcion ayant causé la plus vive agitation par leur hardiesse, et leur ascétisme sévère pouvant entraîner beaucoup de chrétiens, Bardesanes les combattit vivement. Il avait, pour les discussions de la philosophie, des talens si distingués, une éloquence si riche et si entraînante, que son opposition contre un système ne pouvait que produire une forte sensation. Le caractère de l'auteur imprimait d'ailleurs une haute autorité à ses ouvrages. Il était d'une piété sincère, profonde et dévouée à la cause chrétienne. Il la plaida avec chaleur sous les décrets de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus, tous deux fils d'un philosophe, philosophes eux-mêmes, et pourtant persécuteurs. Il déploya une égale fermeté dans ses entretiens avec Apollonius[1], philosophe courtisan qui accompagnait Lucius Vérus dans son voyage en Orient, et qui avait flatté l'empereur, à ce qu'il paraît, de la conquête, pour le paganisme, du plus illustre des chrétiens de la

---

1 Stoïcien, qui fut d'abord le maître et ensuite le ἑταῖρος de l'empereur, et qu'il ne faut pas confondre avec Apollonius de Tyane. Eusebius, *in Chronico*. Eutropius, *lib. VIII*, *c.* 6.

Syrie. Apollonius le pressait, au nom de Vérus, de renier le christianisme : « Je ne crains pas la « mort, répondit Bardesanes ; je sais bien que « je ne l'éviterais pas, même en cédant à l'empe- « reur. » Dans les circonstances où elle fut prononcée, le glaive étant suspendu sur la tête des chrétiens, cette réponse fut sublime, et elle l'était en effet; elle égalait Bardesanes aux *confesseurs*, qui avaient professé la religion au péril de leur vie. Ses contemporains s'enorgueillirent également de ses écrits. Il publia successivement des *Commentaires* sur l'Inde, des *Dialogues sur le destin*, des *Apologies*, et *plusieurs autres ouvrages* que S. Théodoret avait encore sous ses yeux.[1]

Les *Commentaires* sur l'Inde étaient rédigés sur les communications des ambassadeurs de ce pays, qui étaient venus trouver l'empereur Vérus. Il nous en reste deux fragmens; l'un dans le Traité de l'abstinence, de Porphyre; l'autre dans le fragment d'un Traité du Styx, du même philosophe[2]. Le premier parle des deux classes

---

1 Theodoret., *Hæret. fabul., lib. I, p.* 209. Euseb., *Hist. eccles., lib. IV, c.* 30.

2 Porphyrius, *De Abstinentia, lib. IV; edit. Roer,*

des gymnosophistes de l'Inde, des brachmanes ou des anachorètes, et des samanéens ou des cénobites; l'autre traite de l'eau d'épreuve usitée chez les Indiens, et d'une statue merveilleuse qui se trouvait dans une grotte du pays. Dans l'un et l'autre on entrevoit quelques analogies avec le christianisme et avec le gnosticisme.

Les dialogues de Bardesanes, dont il nous reste également un curieux fragment[1], attestent une intime connaissance des études chaldéennes, et en général des mœurs de différentes nations : ils étaient dirigés contre le philosophe Abidas[2]. Bardesanes, admirateur des Grecs, paraît avoir aimé la forme du dialogue. Il doit en avoir composé plusieurs, non-seulement contre Marcion, mais encore contre d'autres chefs. Ses disciples les traduisirent du syrien en grec.

Cependant celles des compositions de Bardesanes qui l'illustrèrent le plus aux yeux de ses contemporains, ce furent ses hymnes religieux, qui méritent notre attention, d'autant plus que

---

Utrecht, 1767, *in*-4.° Schott, *Observ. humanar. lib. V*, *c.* 20, *p.* 229, *Hanoviæ*, 1615.

1 *Eusebii Præp. evang.*, *lib. VI*, *c.* 10.

2 Epiph., *Hæres.*, 56.

l'histoire du gnosticisme, qui est lui-même une poésie de la plus grande richesse, nous offre peu d'autres poèmes. En Égypte, Valentin et son disciple Marcus sont les seuls gnostiques qui aient révélé en vers les mystères de leur doctrine. Le premier composa des psaumes; le second, un poème où les éons étaient eux-mêmes les interprètes de la gnose[1]. Bardesanes, plus fécond que l'un et l'autre, produisit *cent cinquante hymnes*, et ouvrit ainsi aux Syriens le champ de la poésie religieuse. C'était, en effet, de la véritable poésie. Elle plaisait autant par le choix des expressions que par la mélodie du rhythme; elle charmait surtout par les brillantes images sous lesquelles Bardesanes cachait le mysticisme entraînant de la gnose. Le poète exerçait lui-même au chant la jeunesse que captivaient ses beaux vers, et le poison que renfermaient ces magiques compositions se glissait ainsi dans les cœurs plus promptement et plus profondément. C'était, en effet, du poison: ce n'était pas le christianisme apostolique; c'était un gnosticisme que Bardesanes avait rapporté du vaste domaine des doctrines

1 Tertullien, *De carne Christi*, c. 20.

qu'il avait étudiées, semblable, dit S. Épiphane, à un riche navire qui, rapportant des régions lointaines d'immenses trésors, vient se briser aux rives du port, et entraîner dans sa perte ceux qui se sont confiés à lui.

Les docteurs orthodoxes de l'Église syrienne ne s'aperçurent néanmoins du poison qu'au moment où il etait déjà généralement répandu, soit par Bardesanes, soit par son fils Harmonius, dont les hymnes, composés dans les mêmes principes, surpassaient encore, en beauté, ceux du père, et se trouvèrent bientôt dans toutes les bouches, dans tous les cœurs[1]. Il paraît que l'école d'Édesse, qui aurait dû signaler le danger, la première, ressemblait, sous le rapport de l'indulgence, à celle d'Alexandrie, qui accordait également une grande latitude aux docteurs d'Égypte[2]. Rome, bien différente de l'une et de l'autre, se hâtait, au contraire, de réprimer toute espèce de déviation des

1 Sozomenus, *Hist. ecc.*, *l. III*, *c.* 16.

2 Les écoles d'Édesse et de Nisibis, dont les travaux sont encore si peu connus, et qui jouent un si grand rôle, particulièrement dans l'histoire du monophysitisme, mériteraient des recherches particulières, comme celles dont les écoles d'Alexandrie et d'Antioche ont déjà été l'objet.

opinions qu'elle avait reçues des apôtres ou de leurs élèves.[1]

Quoique Bardesanes fût reconnu pour gnostique, et condamné comme tel par le parti orthodoxe, ses hymnes continuèrent à se chanter dans les églises, avec ceux de son fils; et ce ne fut qu'au quatrième siècle que les hymnes d'Éphrem, composés sur le même rhythme et pour les mêmes airs, parvinrent peu à peu à les faire disparaître[2]. C'est par les hymnes d'Éphrem, dont cinquante-six sont dirigés contre Bardesanes, Marcion, Manès et les idolâtres, que nous connaissons aujourd'hui les opinions de Bardesanes.[3] Il faut pourtant y joindre les renseignemens que nous donnent, sur sa vie et ses principes, la chro-

---

1 Voy. ci-dessus, p. 216.

2 On sait que ce phénomène s'est répété au neuvième siècle de notre ère. Otfried, moine et professeur de l'école de Wissembourg, en Alsace, mit l'évangile en vers, pour faire disparaître les anciennes chansons du paganisme, que l'on se transmettait encore, dans ce pays, de génération en génération.

3 Ils se trouvent au second tome des œuvres d'Éphrem, publiés, partie en syrien et en latin, partie en grec, par P. Benedictus et Étienne Evodius Assemani, à Rome, en 1737.

nique d'Édesse[1], Porphyre[2], Eusèbe[3], Diodore de Tarse[4], l'auteur du dialogue de la vraie foi[5], S. Épiphane[6], S. Jérôme[7], S. Augustin[8], Sozomène[9], et S. Théodoret.[10]

Au rapport de quelques-uns de ces écrivains, Bardesanes fut d'abord l'adversaire de Marcion, et distingué par sa pieuse orthodoxie, ne s'éloignant de l'enseignement apostolique que peu à peu; mais, suivant Eusèbe, il se fit connaître, dès les premiers temps, par son attachement au système de Valentin, ne passa que plus tard aux orthodoxes, et finit par un schisme de sa créa-

---

1 Eichhorn, *Repert. für bibl. Litt.*, *t. I*, *p.* 201.

2 Voy. ci-dessus, p. 298.

3 *Hist. eccl.*, *IV*, 30. *Præpar. evang.*, *lib. VI*, *c.* 10, *p.* 273, *ed. Colon. Cf. Recognit.*, *lib. IX*, *c.* 19 *à* 28, *ed. Cotelerio.*

4 Photius, *Biblioth.*, *c.* 223.

5 *Dialogus de recta in Deum fide*, attribué faussement à Origène, et imprimé dans ses œuvres, t. I, p. 803, édit. de la Rue.

6 *Hæres.*, 56. *Cf.* Damascenus, *De hæres.*, 56.

7 *Catalog. script. eccles.*, *c.* 33.

8 *De hæres.*, *c.* 35.

9 *Hist. eccles.*, *III*, *c.* 16.

10 *Hæret. fab.*, *I*, *c.* 22.

tion. La première de ces opinions nous paraît la plus probable; elle se concilie avec les renseignemens de S. Éphrem, qui lui reproche de s'être accommodé, dans le public, aux idées généralement reçues, tout en en communiquant d'autres, en particulier, à ses disciples intimes. Bardesanes ne se forma son système qu'insensiblement, et le communiqua avec prudence, suivant la méthode généralement adoptée par les anciens sages[1]. Les idées de Valentin furent peut-être les premières qui le firent dévier du système reçu. Elles lui sourirent un instant; elles ne supportèrent pas toutes l'examen qui succéda chez lui au premier enthousiasme; il n'en conserva que celles qu'il pouvait concilier avec ses anciens principes et les opinions qu'il avait puisées ailleurs. Tel fut son système.

L'unique source à laquelle il croyait devoir le puiser, était le recueil des codes sacrés. Comme adversaire de Marcion, qui traitait ces codes avec tant de violence, il devait en défendre l'origine et l'intégrité; et il admit non-seulement l'authen-

1 Ses livres, et ses hymnes même, ne furent pas tous livrés au public. Ephrem., *Hymn.*, 23, *p.* 489, *C.*

ticité de tous les écrits canoniques des Juifs et des chrétiens, mais encore celle de plusieurs œuvres apocryphes. Cependant, d'accord avec beaucoup de docteurs chrétiens et juifs, surtout avec l'école de Philon et la Kabbale, il se livra aux interprétations allégoriques et mystiques, et c'est ainsi qu'il sut trouver dans la Bible une gnosis qui rappelle quelquefois celle de Valentin et des ophites, d'autres fois celle du Zend-Avesta et de la Kabbale.

A la tête de son système, il place, avec tout l'Orient, deux principes : l'un, le *père inconnu*, Dieu suprême et éternel, vivant dans le sein de la lumière, heureux de la parfaite pureté de son être ; l'autre, la *matière éternelle*, masse inerte, informe et ténébreuse, source de tous les maux, mère et siége de Satan.

Le *Dialogue de la vraie foi* insinue que cette école admettait deux principes *intellectuels*, l'un bon, l'autre mauvais[1]. Cette donnée est incomplète, ou du moins elle n'exprime pas les idées de Bardesanes. Il n'enseigne pas le dualisme sim-

---

[1] Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογέννητον· καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν. *Dial. de recta fid.*, *p.* 835, *C.* (Paroles de Marinus, bardesanite.)

ple; il ne fait pas Satan coéternel avec Dieu; il le fait sortir de la matière qui le renfermait. Ce qui résiste en elle à toute fermentation, est principe du mal, et c'est de lui que Satan tient son origine. Celui de ses disciples qui parle, au dialogue de la vraie foi, confond, au contraire, le fils de la matière, Satan, avec la matière elle-même.

Ce disciple perdait ainsi, en admettant deux principes intellectuels, l'avantage qu'avait eu le maître, en posant, à côté du principe intellectuel, un principe matériel.

Ce qui distinguait ce système des autres, c'est que l'on n'y considéra point Satan comme une émanation de lumière, dégradée par suite de son orgueil ou de sa chute, suivant le système de Zoroastre; que Satan était plutôt le Bélial de la Kabbale, chef des esprits méchans et grossiers, par suite de leurs grossières enveloppes. Il n'était pourtant pas tout-à-fait Bélial, puisque ce dernier était une émanation de Dieu, quoique éloignée, perdue dans la matière[1]; tandis que, suivant l'école de Bardesanes, qui se rencontre ici avec Valentin et les ophites, Satan se rattache à un principe différant de Dieu de toute éternité.

---

1 Voy. ci-dessus, p. 106.

Le Dieu éternel, heureux de la plénitude de sa vie et de ses perfections, ayant résolu de répandre ce bonheur et cette vie en dehors de lui, se multiplia ou se déploya en plusieurs êtres de sa nature, qui, pour cela même, portent un nom qui le caractérise, celui d'*éons*[1]. Ainsi que dans la Kabbale, les émanations de Dieu portaient le nom de *el*, ou d'autres désignations de l'Être suprême.[2]

Le premier être que produisit le père inconnu, fut sa compagne, *σύζυγος*, qu'il plaça dans le paradis céleste, et qui y devint, par lui, la mère *du Fils du Dieu vivant*, de Christos; c'est-à-dire (sans l'allégorie de la génération, que les gnostiques, avec leur langage oriental, d'ailleurs conforme aux codes sacrés, ont conservé dans leurs systèmes) *que l'Éternel a conçu, dans le silence de ses décrets, la pensée*[3] *de se révéler par un être qui fût son image* ou *son fils.*

---

1 Le mot syrien Ithio, pluriel, Ithie, répond au grec *αἰὼν* et *αἰῶνες*, comme celui-ci au mot de עולם. Valentin ayant pris, le premier, le mot de *αἰὼν* dans le sens d'*intelligence* émanée de l'Être suprême et participant à sa nature, voyez ci-dessous, *École de Valentin.*

2 Voy. ci-dessus, p. 101, note 1.

3 La *σύζυγος* n'est autre chose que la *ἔννοια* ou la *σιγὴ* de Valentin.

C'était nécessairement par là que devaient commencer ses manifestations, et Bardesanes se montra encore ici plus orthodoxe que d'autres, en considérant Christos comme le premier né de Dieu.

L'idée ou le terme de génération ne pouvait pas non plus surprendre à cette époque; il était consacré par le langage biblique; les gnostiques ne faisaient que l'étendre, en l'appliquant de plus à toute la série des manifestations de l'Être suprême qui constituent la révélation complète du plérôme. En faisant procéder ces émanations, à commencer de la première, par *Syzygies*, par homme et femme, ils usèrent, sans doute, d'une hardiesse innovatrice qui n'était point dans les anciens codes, où la génération attribuée à l'Être suprême s'opère à l'exclusion de toute idée de femme; cependant ils ne faisaient en cela qu'obéir à la fidélité d'une allégorie empruntée aux choses humaines; et, se tenant aux portes de l'Orient, où cette fidélité n'avait rien de choquant, ils se flattaient d'être entendus par tout le monde.

Ces observations, qui doivent faire envisager sous son véritable point de vue la partie la plus essentielle du système de Bardesanes, nous ramè-

nent dans la série des émanations successives qu'il adoptait. Au Christos ou au fils succédait sa sœur et son épouse, le Saint-Esprit.

Ce nom, qui n'est pas du genre féminin, peut surprendre : mais nous avons déjà fait remarquer que le pneuma a souvent été considéré comme femme[1]; il répondait à la sophia de Philon; il est la mère de toute vie[2], et la cosmogonie de la Genèse venait au secours de cette opinion. Le pneuma y est représenté comme planant au-dessus des eaux, comme puissance créatrice. Cette image cosmogonique avait peut-être enfanté toutes ces spéculations sur le pneuma, ou la sophia supérieure, comme mère de toutes choses. Les idées du Logos de Philon, de l'Ormuzd du Zend-Avesta et du Premier né de la Kabbale, ayant été appliquées au fils de Dieu dans un sens orthodoxe, et par S. Jean lui-même[3], la gnosis considéra Christos et sa compagne, le pneuma, comme les premières puissances cosmoplastes.[4]

En effet, ils produisirent ensemble deux filles,

---

1 Voy. ci-dessus, p. 203.

2 Ἡ ἀρχὴ γενεσιουργός.

3 Au premier chapitre de son évangile.

4 Ephræm. Syrus, *Hymn.* 3, *p.* 444, *B.*

les types de la terre sèche et de l'eau, qui, avec deux autres, le feu et l'air, président aux élémens. Bardesanes nommait ces deux syzygies d'éons *Maio* et *Jabseho*, *Nouro* et *Rucho.*[1]

Ces allégories et ces personnifications se comprenaient encore parfaitement au second siècle de notre ère; cependant, dès que les docteurs orthodoxes se furent séparés distinctement des partisans de la gnose, ils leur en firent des objets de reproche, et S. Éphrem ne rapporte qu'en tremblant le blasphème de Bardesanes, qui osait donner deux filles au Saint-Esprit.

Bardesanes admettait sept de ces syzygies ou émanations par couple[2]; et c'est avec le secours des quatre éons, types des élémens, que le Fils et l'Esprit, ou la Sophia, ont fait le ciel et la terre, en général tout ce qui est visible. Les sept couples, avec le père inconnu et sa pensée, formaient le plérôme ou l'ogdoade des autres systèmes gnostiques. Ce nombre de sept, avec son complément, le huit, formaient le nombre sacré de toute l'antiquité; et, dans leur primitif sa-

---

1 Ephræm. Syrus, *Hymn.* 55, *p.* 557, *D. E.*

2 *Idem*, *Hymn.* 53, *p.* 550, *D.*

béisme, les anciens paraissent s'être fait ce nombre mystérieux d'après les sept astres qui frappaient le plus leurs regards.

Bardesanes admettait aussi cette *heptas*, outre les syzygies; car les puissances créatrices, après avoir formé le monde, préposèrent à son gouvernement d'autres puissances inférieures, qui résidèrent dans les sept planètes et dans les douze signes du zodiaque, dont elles portaient le nom, et qui étaient, par conséquent, les esprits sidéraux de l'ancien sabéisme.

L'idée de la syzygie une fois transportée sur le soleil et la lune (que la symbolique antiquité, qui cachait sa physique sous de charmantes images, a toujours considérés comme époux), c'était par une conséquence toute simple que Bardesanes attribuait à leur union mensuelle la conservation du monde et des forces qui l'animent. Les spéculations de la Perse et de l'Égypte lui avaient fourni cette opinion [1], et celles des manichéens la propagèrent après lui. Le soleil et la lune sont, en effet, dans le monde visible, les plus belles images du père et de la mère du monde invisible,

---

1 Plutarchus, *De Iside et Osir.*, c. 43.

et leur influence génératrice et fécondante sur la création, particulièrement sur la terre, ne saurait être contestée.

Les autres esprits sidéraux ne manquent pas non plus de puissance, soit dans l'ordre des choses physiques, soit dans l'ordre moral. Le bonheur ou le malheur de la vie, l'abondance ou la disette, en un mot, les destinées de l'homme et celles de la terre qu'il habite, dépendent de leurs volontés. *Ils font la pluie et le beau temps* dans tous les sens. S. Éphrem nous a laissé contre cette fatale croyance un hymne entier rempli d'anathèmes.[1]

Bardesanes avait pourtant tâché de la présenter d'une manière aussi philosophique que consolante. La question de savoir si les choses de ce monde sont gouvernées d'après des arrêts et des lois immuables, sans que les vœux ni les efforts des hommes puissent jamais en faire dévier l'Être suprême ou l'aveugle puissance qui les a dictés et qui les exécute, l'avait occupé très-spécialement dans son Traité du destin[2]. Il était loin de vou-

---

1 *In actis S. Ephræmi*, *p. LIII.*

2 Voy. ci-dessus, p. 298.

loir enlever à l'homme la confiance et l'action morale qu'il puise dans l'opinion que ses déterminations sont libres et que son pouvoir est le sien; il était également loin de vouloir enlever à la providence de l'Être suprême la juste influence qu'elle pouvait exercer sur un monde qu'elle avait confié à des intelligences secondaires; il était loin, en un mot, de vouloir faire, au détriment de Dieu ou des hommes, une part trop large aux esprits sidéraux : il était chrétien, et, avec les chrétiens, il donnait à Dieu le beau nom de *père*. Cependant ce *père*, n'étant pas le créateur du monde visible, ne pouvait pas non plus le régir directement, et les études chaldéennes de Bardesanes se reconnaissaient dans son *Destin*. « Tout « peut se faire, disait-il [1], avec l'agrément de « Dieu; rien ne peut être évité de ce qu'il veut; car « personne ne peut résister à sa volonté. Ce qui « paraît y résister se fait par sa bonté, qui accorde « à chacun ce qui est propre à sa nature et à sa « volonté indépendante. » En voulant concilier ensemble deux ordres d'idées aussi contraires les unes aux autres, et pourtant aussi puissantes sur

1 Fragment conservé par Eusèbe, l. c.

son ame que celles du christianisme et de l'astrologie chaldéenne, Bardesanes, s'il se satisfit à lui-même, dut nécessairement avoir de la peine à satisfaire les autres. Il enlevait de la main gauche ce qu'il donnait de la droite. C'est ce qu'on voit encore dans un autre passage du même fragment. Il y défend le libre arbitre contre les astrologues; cependant il leur accorde, que les phénomènes, les choses qui tombent sous les sens, dépendent du destin sidéral. Il joint même aux princes de la terre, aux sept esprits planétaires et aux génies des douze constellations du zodiaque, trente-six autres intelligences astrales, qu'il nomme des *doyens*, *δεκανοί*. Ce dernier mot était emprunté à une combinaison particulière, qui jette un grand jour sur les monumens des basilidiens, les Abraxas. Les astrologues attribuaient à chaque signe du zodiaque trente étoiles ou trente parties, nombre également sacré chez les valentiniens. Le total de ces *trentaines* fournissait le nombre de trois cent soixante, qui, divisé en dix, formait trente-six *décanies*, dont les chefs étaient les trente-six doyens.[1]

1 Voy. ci-dessous l'école de Basilide.

Les questions du destin, qui paraissent avoir préoccupé Bardesanes, se reproduisent encore dans ses spéculations sur l'un des principaux éons. La compagne de Christos, la Sophia-Achamoth, fille de la compagne du père inconnu (qui est la ἄνω σοφία de Valentin), était loin d'être aussi parfaite que sa mère ou son frère. Elle était le fruit d'une émanation imparfaite, d'un faible rayon de l'Être suprême, tombé sur la terre.[1]

On voit qu'ici Bardesanes, fidèle à quelques croyances de l'antique sabéisme, prenait encore Sophia ou le Pneuma, à la fois, comme intelligence et comme principe physique, à l'instar des êtres sidéraux. Dans le sens intellectuel, c'était le Saint-Esprit de l'ordre religieux, le compagnon ou la compagne du Christ; dans l'ordre physique, c'était l'ame du monde, ou la puissance divine, qui avait passé de la pensée de Dieu, de l'Ennoia, dans l'ordre des choses physiques; qui avait plané sur la surface des eaux; qui avait créé le monde visible avec le secours des élémens; qui avait, pour ainsi dire, été en contact avec la matière, et qui avait pu entrer en rapport avec

---

1 Ephræm. Syrus, *t. II, p.* 557.

elle, précisément parce qu'elle était d'une nature moins parfaite que le Christos.

Cependant cette sorte de dégénération d'un éon sorti du plérôme, flottant, pour ainsi dire, entre les deux mondes, était une anomalie, un désordre qu'il fallait lever; et cette idée entraîna Bardesanes dans une suite d'allégories où ses principes sur le destin, en général, et sur les destinées de l'ame humaine en particulier, percent clairement à travers tous les voiles d'un langage mystérieux.

La Sophia-Achamoth s'était plu d'abord à créer ou plutôt à diriger la formation de la matière par un démiurge qui suivait ses idées; mais bientôt elle avait senti son isolement, sa séparation du plérôme, et elle avait commencé à gémir sur sa triste situation comme l'ame religieuse, dont elle est le symbole, gémit enfin sur son état dans ce monde, lorsqu'après s'être long-temps attachée, avec une sorte de passion, aux charmes de l'existence terrestre, elle s'aperçoit différente de tout ce qui l'entoure. Bardesanes la peignait, dans un de ses hymnes, s'écriant, avec le psalmiste : Pourquoi, ô mon Dieu et mon Roi! m'as-tu ainsi abandonnée[1]? Cet amour pour le monde supé-

1 Psaume 22, v. 1.

rieur, réveillé en elle, la conduisit sur la voie pour y rentrer. Il fallut pourtant l'en rendre digne. Son frère et son époux, le Christos, qu'elle avait quitté, vint à son secours, mais en lui laissant sa liberté, agissant par elle, sans la forcer d'agir comme il aurait agi lui-même. Elle vit en lui la parfaite image de la lumière divine; elle l'aima de tout son être; il la guida dans la marche de son épuration; elle s'unit de nouveau avec lui, comme sa primitive compagne.

Bardesanes, dans l'hymne dont nous venons de parler, représenta cette union sous l'image d'un hymen. Ce ne fut sans doute que pour compléter cette allégorie, qu'il parlait d'un banquet qui devait célébrer cette sublime et mystérieuse alliance.[1]

La preuve qu'hymen et banquet n'étaient qu'une allégorie, se trouve dans le même document. Bardesanes l'étendait sur les anges et sur les hommes. Tous les *pneumatiques*, c'est-à-dire tous ceux qui ont dans l'ame un rayon de lumière divine, et qui le suivent pour s'élever vers le plérôme, ainsi que la Sophia-Achamoth ou le pneuma, s'uniront

---

1 Ephræm. Syrus, *Opp. t. II, p.* 557.

un jour avec elle, comme elle s'est unie avec son époux. Les pneumatiques, dans une prière à la divine mère de Sophia (à la pensée de Dieu, qui les avait appelés à ce bonheur), portaient saintement des regards d'amour et d'espérance sur ces momens où, comme ils lui disaient, ils *assisteraient à son banquet*, *contempleraient ses convives*, *les anges et sa fille* (Achamoth), *qu'elle tenait sur ses genoux*, *la comblant de ses caresses et la charmant de ses chants.*

Cette allégorie n'avait rien de choquant dans les mœurs de l'Orient, l'union mystique avec l'Être suprême y est souvent représentée sous des images plus frappantes; et le sufisme de la Perse adresse à l'Être suprême des prières d'une ardeur qui fait pâlir les supplications que le plus passionné des amans peut adresser à la plus tendre des maîtresses.[1]

L'allégorie de l'union conjugale était d'ailleurs fournie à Bardesanes par les saints codes de l'une et de l'autre alliance. Dans les livres des prophètes, l'éloignement de Dieu, ou l'idolâtrie, est représentée comme un état d'infidélité conjugale, de πορνεία; plusieurs des plus belles paraboles du

1 Tholuck, *Ssufismus*, *p.* 73. *Append.*, *p.* 24, 40.

Nouveau-Testament reposent sur la même allégorie; l'Apocalypse la reproduit quelquefois, même avec les noms d'épouse et de pneuma[1], et le mysticisme des vierges du moyen âge n'a rien connu de plus beau que l'espoir de cette délicieuse union.

On reprocha pourtant cette image à Bardesanes avec beaucoup de dureté, dès qu'il était décidé que ce docteur enseignait des opinions nouvelles. On ne considéra point que, s'il est des symboles que la religion elle-même puisse approuver, ce doivent être ceux qu'une tendre piété emprunte à l'union, que consacre la religion elle-même.

Bardesanes n'avait d'ailleurs nulle intention de se séparer des chrétiens; il tâchait, au contraire, de conformer son langage au leur, lors même que ses idées différaient des opinions admises. Son anthropologie en fournit les preuves.

L'homme est, à ses yeux, un membre distingué du monde des intelligences. Son ame est née des éons, et elle est, par conséquent, en dernière analyse, une émanation de l'Être suprême. Mais elle a transgressé la loi de cet Être, et elle a été reléguée, pour l'expiation de sa faute, dans un

---

1 Ch. 19, v. 7; ch. 22, v. 17.

corps emprunté à ce monde matériel, qui est la source du mal, et qui la tient captive comme dans une prison ou dans un sépulcre. Le mal devait s'allier au mal; c'est la grande loi de l'attraction des affinités.

Telles étaient les idées dominantes de l'ancienne psychologie ou pneumatologie orientale, et elles avaient passé, par l'école de Philon, jusque dans le sein du christianisme. L'école de Bardesanes croyait les trouver dans les codes sacrés, ou du moins elle les rattacha de préférence à ces codes. Celle de la chute y est, en effet; et si l'ame y tire son origine de Dieu, on y trouve pourtant, d'après l'interprétation allégorique, l'opinion qu'elle n'a été revêtue d'un corps qu'après sa chute. En effet, lorsque la Genèse rapporte que le Créateur revêtit Adam et Ève *d'une tunique de peau*, que signifie cette tunique, selon la gnose, si ce n'est *le corps qui enveloppe l'ame*[1]? S. Paul lui-même semble attester l'idée que le corps est le sépulcre de l'ame, en s'écriant : Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort?

Ainsi que l'Être suprême avait placé sa pre-

---

1 Euseb., *Præp. evang.*, *p.* 834. *ed. Col.*, *fragm. Plotini.*

mière émanation dans un paradis céleste (ce qui voulait dire, sans allégorie, que la créature éprouva le bonheur d'une sainte existence), ainsi les éons placèrent l'homme dans un paradis terrestre de leur création; c'est-à-dire que les ames humaines, étant d'une origine inférieure à celle de la créature immédiate de Dieu, ne pouvaient jouir que d'une félicité inférieure. Cependant les ames des hommes prennent, toutes, leur naissance des éons[1]. Marinus interrogé, s'il croyait que l'homme se formât dans le sein de sa mère sans l'assistance de Dieu, répondit que c'était la puissance de Dieu qui le formait.[2]

Cependant l'homme ne tira des éons que l'ame ou le principe spirituel, ψυχὴ πνευματική, que cette école distinguait, avec Platon, Aristote, Philon et Saturnin, en principe vital, ψυχὴ, et principe intellectuel, νοῦς, λόγος, πνεῦμα.

---

1 Dans ce système, l'ame, quoiqu'elle ne soit point donnée par l'Être suprême, tient pourtant à lui. Dans d'autres doctrines, dans celles de Saturnin, par exemple, il fallut que Dieu lui-même communiquât le pneuma à l'homme, puisque les créateurs de ce dernier étaient des êtres trop imparfaits pour le lui donner.

2 *Dial. de recta fide*, *p.* 850, *B.* Le mot de δύναμις est sans doute placé pour δυνάμεις, éons.

Ce qui, seul, est immortel dans l'homme, c'est l'ame, qu'il tient du monde intellectuel : son corps, σὰρξ αἰσθητὴ, ὁ φαινόμενος ἄνθρωπος, appartient au monde matériel, et se détache un jour de son ame, sans pouvoir jamais s'y réunir de nouveau. Bardesanes ne pouvait, sans se faire violence, enseigner la résurrection du corps, et il plaçait l'homme *hylique* ou matériel dans la catégorie commune des êtres qui n'ont que le principe de vie. « L'homme, disait-il, naît, se « nourrit, croît, se reproduit, mange, boit, « dort, vieillit et meurt : c'est là le destin com- « mun à tout animal qui n'a point de raison.[1] « Cependant les autres animaux, qui n'ont que « le principe vital[2], se reproduisent tout entiers « par la génération, et périssent tout entiers par « les coups de la nature..... Mais les hommes, « qui seuls ont quelque chose de distinctif, l'in- « telligence[3], émanée de l'intelligence suprême, « jouissent des prérogatives de cet être, auquel

---

1 Ἄλογον ζῶον.

2 Ψυχικὰ ὄντα; ψυχὴ, dans le sens de l'hébreu *nephesch*.

3 Τὸν νοῦν.

« ils se rattachent, et ne sont pas sujets aux lois « de la nature.[1] »

Cette distinction entre l'homme *extérieur* et l'homme *intérieur*, sur laquelle repose, en général, toute espèce de religion, était très-importante pour Bardesanes. Dans la grande question du libre arbitre et du destin, il enseignait, contre les astrologues de l'école chaldéenne, que l'homme, appartenant au monde visible, était seul sujet au destin, c'est-à-dire au gouvernement des puissances sidérales; mais si, durant son association avec ce monde, il dépend d'elles pour tout ce qui concerne la santé ou les maladies, les souffrances et la mort, il est libre, au moins, pour tout ce qui regarde sa vie rationnelle. Cette liberté était attestée, aux yeux de Bardesanes, par la variété infinie des lois civiles et morales que l'on trouve chez les divers peuples; variété qu'il faisait voir lui-même avec une érudition et une sagacité remarquable. Cette liberté était, d'ailleurs, implantée à l'homme par l'*Esprit* lui-même; c'est-à-dire que, suivant Bardesanes, l'esprit, compagne du Christos, avait donné son ame à l'homme, et

---

1 Eusebius, *l. c.*, *p.* 273, *ed. Colon.*

que, pour cela, cette intelligence, de nature divine, ne pouvait être sujette aux lois du monde hylique.

Ici Bardesanes était tellement orthodoxe, que l'Église syrienne a dû le considérer, avec orgueil, comme l'un de ses meilleurs défenseurs contre cette doctrine du destin, que la Chaldée répandait sans cesse autour d'elle, et dont la plus belle partie de l'Église orientale devait bientôt être inondée[1]. Eusèbe rend justice, sous ce rapport, au docteur syrien; il faut ajouter, pourtant, qu'il qu'il n'était orthodoxe qu'à moitié, et que son opinion sur l'homme hylique lui permettait de se liver lui-même à toutes les combinaisons de l'art astrologique des Chaldéens. C'est de quoi Éphrem et Diodore de Tarse l'accusent formellement[2]. Ses disciples s'égarèrent encore davantage, et Marinus soutenait déjà que ni l'homme,

---

1 C'est une chose remarquable que le fatalisme, associé aux doctrines de Mahomet, soit venu envahir le domaine de l'Église orientale, précisément à l'époque à laquelle le fatalisme *christianisé*, ou le dogme de la prédestination, cessait d'agiter l'Église d'Occident.

2 Ephrem., *l. c.*, *Hymn.* 551, *p.* 550, *D. Photii Bibliotheca cod.* 223, *p.* 662, *ed.* Schott. *Eusebii Præp. VI*, 10.

associé à la matière, ni Satan, sorti d'elle, n'étaient libres [1], et cela par la singulière raison que Dieu, en donnant le libre arbitre, serait auteur du mal qui en résulterait, n'ayant ni prévu ni empêché cet abus. Il ajoutait pourtant, inconséquent avec lui-même et rentrant dans la doctrine du maître, que l'homme et Satan seraient jugés pour avoir obéi au mal. [2]

Bardesanes, après tout, abaissait peut-être trop la condition de l'ame, en enseignant que par elle-même, quoiqu'elle soit émanée du plérôme, elle n'a aucune connaissance de sa nature céleste [3]. Il fallut venir à son secours. Plusieurs éons étaient déjà venus apporter des lois aux hommes [4]; enfin

---

1 *Dial. de recta fide*, *p.* 838.

2 *Ibid.*, *p.* 839.

3 On voit que cette idée coïncide avec celle de S. Augustin sur l'état de dégradation de l'homme; elle a passé de Bardesanes aux manichéens, et du manichéisme en Afrique.

4 C'est ainsi que Bardesanes expliquait les théophanies et les angélophanies de l'Ancien Testament. Il se rencontrait avec d'autres gnostiques dans l'hypothèse, que les anges avaient rendu quelques-unes des lois du mosaïsme; mais ces anges étaient des êtres divins. Le système de Bardesanes est, sous tous les rapports, l'un des plus beaux du gnosticisme.

Christos, fils du Dieu vivant, vint lui-même leur apprendre leur haute origine, leur ouvrir la perspective de leurs sublimes destinées, et les dégager du fardeau qui pesait sur leur vie. Il naquit d'une femme vierge; mais il ne reçut d'elle rien d'hylique; il était revêtu d'un corps céleste, qui ne fit que *traverser la naissance terrestre*[1]; il apparut aux homme comme il avait apparu aux patriarches dans les anciens temps, et il retourna dans le plérôme après avoir rempli sa mission, et souffert la seule mort qu'il pouvait souffrir, une mort d'apparence.

Bardesanes adoptait ici le dokétisme des écoles samaritaines, kabbalistiques et philoniennes, dont les apôtres avaient déjà combattu les partisans dans le sein de leurs communautés primitives.[2]

Cette doctrine n'était donc pas nouvelle; mais elle choquait vivement les orthodoxes, parce qu'en niant la réalité des souffrances et de la mort du Sauveur, elle en semblait détruire le mérite expiatoire, et qu'elle contredisait formel-

---

1 Ces termes adoucissent les siens. Voyez *Theodoreti Epist.*, 145. L'hypothèse de l'immaculée conception se rattache à cette idée.

2 Voy. ci-dessus, p. 151.

lement le premier chapitre de la théosophie biographique de S. Jean : ὁ λόγος δὲ σὰρξ ἐγένετο. Or, Bardesanes niait formellement que le Christos fût devenu σὰρξ; il ne lui attribuait qu'un σῶμα οὐράνιον, une forme de corps céleste.

Marinus, le plus docte des disciples de Bardesanes, fit tous ses efforts pour prouver aux orthodoxes qu'ils étaient dans l'erreur. Il leur faisait observer qu'il était inconvenant d'attribuer une chair humaine à l'être le plus pur, et de prétendre qu'il avait reçu cette chair de la femme, que lui-même avait formée de matière terrestre, concurremment avec son père; que, d'ailleurs, les saintes écritures enseignaient clairement qu'il portait un corps céleste, et que les mots de S. Jean, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, *il habitait parmi nous*, ne disaient pas autre chose; que ceux de ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο l'indiquaient d'une manière évidente, signifiant *que le Logos lui-même devint chair*, et non pas qu'il *prît chair du dehors*. Or, le Logos transformé en chair ne pouvait être qu'*une forme de corps céleste*[1]. S. Paul lui-même a compris la chose de la même manière; il parle de

---

1 Ephræm., *l. c., p.* 850, *D. E.*

corps célestes, *σώματα ἐπουράνια, ἐπίγεια*[1] : ce sont là les corps que Jésus-Christ avait déjà revêtus en apparaissant aux patriarches; qu'il a revêtus comme Sauveur; que notre ame, née des éons, revêtira également, ainsi que les anges en sont revêtus. Dans ce sens, Bardesanes et ses disciples pouvaient, avec leur prédécesseur, Saturnin, appeler le Sauveur *ἀγέννητον*; ils accordaient bien qu'il était né *διὰ Μαρίας*, mais non *ἐκ Μαρίας*, *par* Marie, non *de* Marie. Ils opposaient à l'objection, que Jésus-Christ était de la race de David, celle-*que David lui-même appelait le Christ son maître, et non pas son fils*[2]. Si ces réponses étaient des sophismes, il faut convenir que jamais l'art sophistique n'a été plus ingénieux que dans la bouche des bardesanites.

S. Épiphane en appelle de ce dokétisme au témoignage de Joseph d'Arimathée, et à celui des saintes femmes qui vinrent ensevelir le corps du Sauveur, apportant pour leur pieux dessein des baumes et cent livres d'aloès, dont on n'aurait pas eu besoin pour une apparence de corps. Les gnostiques ne s'arrêtaient pas à de tels faits.

---

1 Épître I.re aux Corinthiens, ch. 15, v. 40.

2 Matth., 22, 42 à 45.

Les révélations communiquées aux hommes par le Christos, sur les mystères de leur origine et de leurs destinées, expliquent, disait Bardesanes, cette joie, cette confiance, cet espoir, cet amour du ciel, avec lesquels le chrétien porte ses regards vers sa céleste patrie, et aspire au bonheur de prendre part, un jour, au banquet de l'éternité, que l'Esprit saint prépare pour tous ceux qui s'élèvent au plérôme, et qui y célèbrent, dans des alliances d'une ineffable félicité, leur délivrance des entraves d'un monde auquel ils étaient étrangers, et leur retour dans les lieux où tout est perfection, où tout est harmonie.

Nous nous sommes déjà expliqués sur ces allégories de banquets et d'unions conjugales, qui se trouvaient alors généralement répandues, que nous rencontrerons encore dans le système de Valentin, et que nous avons signalées dans les écrits apocryphes comme dans les livres canoniques du christianisme primitif[1]. Elles semblent être d'une nécessité absolue au mysticisme de

1 S. Matthieu, ch. 25, v. 1 à 10. Selon l'auteur des *Clémentines* ou des homélies attribuées à S. Clément de Rome, Dieu lui-même se réjouit de son alliance avec la Sophia. *Homil.* 16, *c.* 12. C'est une idée talmudique.

l'Orient; elles sont dans le zoroastrisme[1], et il ne faut pas nous étonner si elles se retrouvent, avec des modifications empruntées au génie, ou plutôt aux mœurs des Arabes, dans le système de Mahomet, qui n'est qu'une copie de ce qui l'avait précédé.

Quoique cette idée soit reprochée durement aux bardesanites par les orthodoxes des temps postérieurs, leur système fournit la preuve de leur innocence : puisqu'ils niaient la résurrection des corps, rien ne pouvait être plus pur que leurs alliances, *συζυγίαι*, dans l'éternité! Ils admettaient, à la vérité, que l'ame revêtirait un jour une sorte de corps; mais c'était un corps *pneumatique*, et ils défendaient leur opinion autant par des considérations empruntées à la psychologie, que par des raisonnemens tirés des saintes écritures. Le roi David espérait seulement que *son ame serait délivrée de la mort*[2]; et S. Paul, avec tous les théosophes de l'antiquité, *considérait son corps comme une prison.*[3]

---

1 Zend-Avesta, t. II, p. 413 et suivantes.

2 Psaume 56, 13.

3 Épître aux Romains, ch. 7, v. 24. *Dial. de recta fide*, *p.* 862, *A. B.*

En général, tout ce système se rattachait aux opinions dominantes du siècle, et ne déviait pas trop de l'enseignement apostolique, tel que venait de l'établir la seconde génération des docteurs qui avaient succédé aux apôtres. Il n'est guère d'école gnostique qui ait enseigné avec plus de sagesse, plus d'érudition et plus de talent, que celle de Bardesanes; elle pouvait devenir, par conséquent, l'une des plus nombreuses; le terrain qu'elle occupait semblait des plus favorables; cependant les bardesanites se sont bientôt éteints dans les rangs des orthodoxes, où ils avaient été réduits à cacher leurs croyances.

Il est vrai qu'Harmonius, que son père avait fait élever avec soin dans les lettres grecques, lui succéda dans la direction de son parti; qu'il composa des hymnes religieux qui furent adoptés par l'Église orthodoxe, comme l'avaient été ceux de son père, et qu'il enseigna, en psychologie, quelques opinions nouvelles, empruntées les unes à la Grèce, les autres à l'Orient[1]. Il est vrai qu'un autre disciple de Bardesanes, Marinus,

---

1 Il enseigna la métempsycose et la palingénésie. *Cf.* Sozomène, *Hist. eccles.*, *lib. III*, *c.* 16.

développa, avec infiniment d'esprit et de sagacité, les opinions de son maître, et que ces trois premiers chefs eurent de nombreux partisans dans toute la Syrie; cependant leur secte ne se conserva guère au-delà du cinquième siècle de notre ère. Ils avaient tâché, dès l'origine, de rester dans les communautés chrétiennes; ils s'efforcèrent constamment de s'y maintenir, et bientôt la nécessité de s'y cacher fit disparaître, dans leurs institutions, tout ce qui caractérisait un parti. L'esprit de Simon le magicien, qui avait désiré entrer dans la communauté chrétienne, et qui n'en était sorti que par anathème, paraît avoir passé dans toutes les écoles qui se rattachaient à la sienne.

Quant aux bardesanites, il leur fut d'autant plus facile de se confondre avec les orthodoxes, qu'ils admettaient tous leurs codes, et que leur morale était pure. Il est vrai que S. Éphrem, qui ne peut jamais se persuader d'en avoir dit assez de mal, leur reproche des mœurs licencieuses; mais cette accusation banale, que tous les partis s'adressent les uns aux autres dans les premiers siècles de notre ère, doit se juger d'après les injures dont cet écrivain accable partout les bardesanites. Il les compare indistinctement aux chiens et aux renards.

La pureté des mœurs est, en général, ce qui distingue le plus les écoles gnostiques de la Syrie et celles qui s'y rattachent.

Ce n'est pourtant pas cette seule analogie qui nous engage à donner l'analyse des principes de Cerdon et de Marcion avant celle des écoles égyptiennes; ce qui nous y détermine, c'est d'abord que l'école de Marcion, ou l'école gnostique de l'Asie mineure, est une émanation des écoles syriennes, et qu'en second lieu, comme ces dernières, elle se tient infiniment plus près du christianisme apostolique que les écoles d'Égypte, qui non-seulement nous offrent tout ce que le gnosticisme a de plus riche et de plus hardi, mais encore ce qu'il renferme de plus opposé aux doctrines religieuses des codes chrétiens.

Les systèmes de l'Égypte sont, par là même, les seuls dignes de terminer le tableau des spéculations du gnosticisme. D'ailleurs, les écoles syriennes étant antérieures à celles de l'Égypte, toutes celles qui se rattachent aux premières doivent précéder les secondes.

CHAPITRE III.

De l'École et des Sectes gnostiques de l'Asie mineure et de l'Italie.

Cette école mériterait peut-être le nom d'école *sporadique*, plutôt que celui d'école d'Italie ou d'Asie mineure. Elle appartient, en effet, à plusieurs pays, et ce n'est que pour indiquer son origine qu'on lui applique la qualification que nous avons adoptée. Ce nom est d'ailleurs celui qui offre le plus d'analogie avec ceux des autres écoles.

Ses fondateurs étaient originaires, l'un de la Syrie, l'autre de l'Asie mineure; son berceau a été l'Italie; ses partisans se sont répandus partout, en Italie, en Égypte, en Syrie, en Perse.

Ce qui la distingue des autres écoles gnostiques, c'est d'abord une forte opposition contre le *chiliasme*, et une opposition encore plus prononcée contre le *judaïsme*, qui avait légué aux chrétiens ce chimérique empire millénaire; c'est ensuite un ascétisme très-élevé et très-rigoureux; c'est enfin la prétention de posséder, seule, les véritables écrits du christianisme et la critique nécessaire pour y distinguer le faux de l'authentique.

Elle ne peut que nous paraître recommandable sous le premier et le second de ces rapports; quant au troisième, nous verrons sur quels principes reposait sa critique.

Celui de ses fondateurs qui est le moins connu, est Cerdon, originaire de Syrie. Il est, probablement, celui qui apporta le plus de richesses dans les diverses parties du nouveau système; mais son érudition fut bientôt éclipsée par l'ascétisme de Marcion.

Cerdon, que les renseignemens d'Irénée [1], d'Eusèbe [2], de Théodoret [3], d'Épiphane [4], de Tertullien [5], de Cyprien [6] et de l'auteur du *Prædestinatus*, nous font trop peu connaître, et dont quelques-uns des meilleurs écrivains des premiers siècles ne parlent point, quitta la Syrie à l'époque à laquelle Saturnin et Bardesanes venaient de répandre leurs principes et de se former des partisans dans sa

---

1 *Lib. I, c.* 28; *III, c.* 4.

2 *Lib. IV, c.* 10. Eusèbe se borne à copier Irénée, dont, par ce moyen, il restitue le texte grec.

3 *Fabul. hæret., I, c.* 24.

4 *Hæresis*, 41.

5 *De prescript., c.* 51.

6 *Epistola LXXIV ad Pompeium.*

patrie[1]. On ignore ce qui a pu l'empêcher de se rattacher aux uns ou aux autres, et ce qu'il a pu chercher à Rome. L'idée d'y trouver plus de liberté d'enseignement et un esprit contraire à ce judaïsme, que les docteurs de la Palestine avaient su implanter à la nouvelle religion, fut peut-être ce qui le conduisit en Italie.

Ainsi que Saturnin, Bardesanes et la plupart des gnostiques, il désirait des réformes, mais craignait de faire secte. Quoique plusieurs de ses opinions différassent essentiellement de celles de la communauté de Rome, il se joignait fréquemment à ses exercices religieux; mais bientôt on découvrit sa doctrine ésotérique, et aussitôt il fut traité comme l'avait été Simon le magicien, et comme le furent, plus tard, Valentin et Marcion[2]: il fut excommunié.

---

1 Il vint à Rome sous le règne d'Antonin et sous le pontificat d'Hygin, vers 140 après Jésus-Christ.

2 Valentin et Cerdon paraissent être arrivés à Rome à la même époque; mais le premier, quoique le plus célèbre, paraît avoir réussi, plus long-temps que le second, à cacher ses opinions particulières. Ce fait prouve, au reste, que l'Église de Rome et celle d'Alexandrie n'entretenaient pas de correspondance suivie.

Sa doctrine est aussi peu connue que lui; elle fut confondue bientôt avec celle de Marcion, qu'elle enrichit. Celle que lui attribuent S. Irénée et Théodoret, qui le considéraient comme disciple de Simon le magicien, et Tertullien, qui le dit élève de Saturnin, contient les principales opinions du gnosticisme de l'un et de l'autre de ces maîtres. A ses yeux, l'Être suprême n'est point le créateur de ce monde d'imperfection; la législation de Moïse et les enseignemens des prophètes, où Jéhovah est souvent peint comme un être agité par nos passions[1], et où la morale est blessée dans ses plus purs principes, ne sont pas le fruit de l'inspiration divine; l'éon Christos, envoyé aux hommes par le Dieu inconnu et ennemi de la matière, ne s'est point confondu avec un corps matériel, n'est point né d'une femme, et n'a point souffert comme souffrent les hommes; le corps de l'homme, étant tiré d'une substance ennemie de Dieu, ne peut point rejoindre l'ame, destinée à rentrer dans le plérôme de la lumiere; les écrits qui enseignent de tels dogmes ne proviennent pas

1 Il opposait surtout la sévérité de la loi mosaïque à la douceur de la morale chrétienne.

des apôtres, ce sont des ouvrages pseudonymes; et quelques-unes des compositions qui sont réellement des chefs du christianisme, surtout de S. Luc et de S. Paul, sont tellement altérées, qu'une critique supérieure peut seule y distinguer le vrai du faux.

Cerdon n'admettait qu'une partie de l'évangile de S. Luc et des épîtres de S. Paul, rejetant entièrement les autres évangiles, les Actes des apôtres, l'Apocalypse et les épîtres.

Interrogé sur ses opinions, il tâchait de les faire agréer aux orthodoxes. Il ne prétendait nullement élever autel contre autel, et faire triompher sa doctrine. Il la croyait apparemment peu propre à devenir le domaine du vulgaire; il tolérait volontiers les erreurs d'une majorité qu'il croyait ignorante, et il présenta vainement plusieurs professions de foi, pour pouvoir rester dans le sein de l'Église.[1]

Il n'en était peut-être pas encore rejeté entièrement, lorsqu'un homme d'une tendance analogue, et d'une piété plus profonde que la sienne, vint se joindre à lui, à Rome, où il espérait

1 Tertullien, l. c.

également trouver ce que Cerdon y cherchait en vain. C'était Marcion. Ils se lièrent l'un avec l'autre d'une telle intimité, que leurs doctrines se confondirent comme leurs sentimens; qu'ils ne formèrent bientôt qu'une seule école, et que tous les enseignemens de cette école s'attribuent aujourd'hui à celui des deux qui devint le plus célèbre, à Marcion.

Marcion, sur qui S. Irénée[1], Justin martyr[2], S. Clément d'Alexandrie[3], Origène[4], S. Épiphane[5], Théodoret[6], S. Éphrem[7] et Tertullien[8], nous

---

1 *Lib.* 1, *c.* 27.

2 *Apol.*, *I*, *c.* 35.

3 *Stromat.*, *III*, *p.* 425.

4 *Contra Celsum*, *p.* 191, 660, 689, 717, 765, version de Mosheim.

5 *Hæresis*, 42.

6 *Hæret. fab.*, *I*, *c.* 24.

7 *Orat.* 14, *p.* 468, et dans plusieurs autres passages des sermons.

8 *Adversus Marcionem, libri V.* Le verbeux Tertullien est celui de tous les auteurs qui, avec S. Éphrem et S. Épiphane, donne le plus de renseignemens sur Marcion. Mais ces trois écrivains semblent rivaliser ensemble plutôt de véhémence que de justice. Le rhéteur d'Afrique l'emporte, dans cette lutte déplorable, sur S. Épiphane et sur le docteur de la Syrie, qui, selon l'expression d'un écrivain

donnent les meilleurs renseignemens, était né à Sinope, au commencement du second siècle de notre ère. Il avait été élevé, probablement, dans le paganisme, si nous en jugeons par quelques réminiscences que l'on en remarque dans son système, et il embrassa, sans doute, la religion chrétienne en même temps que son père, dont le zèle fut si beau qu'on le nomma évêque de la communauté de Sinope. Le fils était également plein

---

moderne, « avait reçu du ciel le don des larmes, » et qui avait l'ame plus sensible que Tertullien. Ce dernier, après avoir tracé des horreurs de la province de Pont, de la grossièreté et de l'immoralité de ses habitans, le tableau le plus exagéré, ajoute ces mots : « Tout y est paralysé, « tout est pétrifié; rien n'y vit que la barbarie, cette barbarie qui a fourni à la scène les sacrifices thauroscythes « (où l'on offre les étrangers en victimes), les amours de « Médée et le supplice de Prométhée. Cependant ce pays « ne s'est jamais montré ni plus barbare ni plus triste « qu'en donnant le jour à Marcion, plus hideux qu'un « Scythe, plus versatile qu'un Nomade (le texte dit *amaxobio*, qui passe sa vie sur un char, *ἅμαξα* et *βίος*), plus « inhumain qu'un Massagète, plus audacieux qu'une Amazone, plus obscur qu'un nuage, plus fragile que la glace, « plus froid que l'hiver, plus fallacieux que l'Ister, plus « ardu que le Caucause. » Suit la comparaison avec quelques animaux. Tertull., *adv. Marc., lib. I, c.* 1.

d'ardeur, et déjà la confiance publique avait honoré l'austérité de ses mœurs du rang de presbyter ou d'ancien, lorsqu'une faute grave, jointe à des erreurs que l'on regardait comme dangereuses, le fit exclure de son église.

Sa faute fut une liaison suspecte avec une vierge qui avait fait vœu de continence, et avec laquelle il s'était lié, sans doute à cause de l'analogie de leurs principes ascétiques.

Les erreurs qu'il a pu professer à Sinope sont plus difficiles à déterminer.

Son ame religieuse paraît avoir été saisie, en quittant les doctrines payennes, d'un tel enthousiasme pour ses nouvelles croyances, et surtout pour la morale chrétienne, qu'il a voulu, d'un côté, pratiquer cette morale dans toutes ses sublimes rigueurs, et qu'il a pu croire, d'un autre côté, que rien d'analogue au christianisme ne s'était jamais révélé aux hommes. Il se voua, par conséquent, à cette continence que l'on pouvait déduire de quelques préceptes et de quelques exemples du Nouveau-Testament, et il considéra toute l'institution des nouveaux mystères religieux comme une chose qui ne se liait à aucune autre, qui n'était préparée par aucune autre. Rien dans la nature, rien dans les croyances grecques ou

asiatiques, rien dans le judaïsme, ne lui paraissait homogène avec les enseignemens de Jésus-Christ. La doctrine chrétienne et son code lui semblaient constituer une antithèse formelle contre le code judaïque et sa doctrine. Sans doute ce ne fut là d'abord qu'une pensée isolée, ne s'attachant qu'à la morale, ou ne se portant guère sur les dogmes; mais bientôt elle se développa, et Marcion conçut l'idée, que le dieu du Nouveau-Testament était tout autre que celui de l'ancien. Dès-lors tout fut antithèse, à ses yeux, en somme et en détail, entre le judaïsme et le christianisme.

L'interprétation littérale que Marcion, différant de tous les théosophes de son temps, avait adoptée, jointe à l'ignorance qui dominait sur les bords du Pont-Euxin, ne pouvait que le confirmer dans son système. Cette interprétation littérale, si contraire au génie de l'Orient, et tenant si peu de compte des conceptions de la raison humaine dans les temps primitifs, lui montrait, dans les anciens textes parlant de Dieu, les anthropomorphismes les plus grossiers, et dès-lors il ne pouvait plus se persuader que Jéhovah jaloux et vindicatif, repentant et cruel, fût le même être que ce Dieu d'amour et de charité que révéla le Sauveur.

Il y a plus, cette ignorance du Pont-Euxin tirait, de quelques expressions et de quelques images du Nouveau-Testament, des inductions qui déplaisaient au tendre et sublime mysticisme de Marcion autant que le judaïsme des anciens. Ce n'était, en effet, qu'un nouveau judaïsme, avec des espérances toutes charnelles, que devait réaliser ce rêve du règne de mille ans, qu'une superstition judaïque avait communiqué à l'imagination de quelques chrétiens, et qu'une fausse exégèse découvrait jusque dans les saints codes.

Marcion, adversaire de ce rêve, pieusement orné au profit de la sensualité, et bientôt proscrit par l'Église, sous le nom de *chiliasme*, n'était pas meilleur interprète que ses concitoyens; mais il était chrétien plus moral, plus délicat. Ne pouvant adopter des livres qui enseignaient, à ses yeux, des doctrines inconciliables avec des sentimens chrétiens, il conçut, pour la première fois, l'idée que ces écrits pouvaient être ou falsifiés ou totalement faux, et, dès ce moment, il se crut appelé non-seulement à défendre le christianisme dans toute sa pureté, mais encore à rétablir ses véritables sources elles-mêmes dans leur primitive condition.

A partir de cette époque, Marcion avait une

double lutte à soutenir dans Sinope, et sa position y devenait assez pénible pour qu'il dût désirer en sortir, même sans que son propre père l'eût exclu de sa communauté, soit pour ses opinions, soit pour la faiblesse qu'on lui reproche, et que son ascétisme se reprochait, sans doute, le plus vivement lui-même.

Marcion se rendit à Rome. L'espoir d'y être mieux compris qu'il ne l'était à Sinope, a pu être l'un des motifs qui déterminèrent ce voyage. Rome, en effet, était plus instruite que la province de Pont, quoiqu'elle demeurât plus longtemps que d'autres villes sans école chrétienne. Les chrétiens de Rome suivaient aussi une ligne antijudaïque, que leur recommandaient les mœurs de Rome payenne, et ils différaient notamment des chrétiens judaïsans dans la célébration de Pâques. Cette particularité était alors assez remarquable pour qu'il en fût question dans toutes les églises chrétiennes, et il était, à la vérité, assez singulier qu'une trentaine d'années après la mort du dernier des apôtres, on ne fût plus d'accord sur un objet de cette nature.

Quoi qu'il en soit, Marcion vint à Rome à l'époque où ce débat s'agitait entre S. Polycarpe, l'élève immédiat de S. Jean, et Anicet, le neu-

vième évêque de Rome. L'opinion d'Anicet, contraire aux usages judaïques, était de bon augure pour Marcion, et pouvait le consoler de la sainte rudesse avec laquelle l'évêque de Smyrne doit bientôt l'avoir traité.[1]

Quelques écrivains rapportent néanmoins qu'à la demande de son père, Marcion fut excommunié à Rome, dès son arrivée, comme il l'était à Sinope, et d'autres mettent le zèle et le dévouement qui animaient ce père, à côté de la grandeur d'ame qu'a eu occasion de déployer le premier consul de Rome : ce fait est pourtant très-problématique. Marcion paraît, au contraire, avoir été reçu dans la communauté de Rome. Il est certain qu'il lui a fait un don considérable[2], et

---

1 S. Philastre (III, 3) rapporte que Marcion se rendit d'abord à Éphèse, où régnaient diverses doctrines; qu'il s'y entretint avec les disciples de S. Jean (dont il pouvait le mieux apprendre quel était l'auteur de l'Apocalypse); que, repoussé par eux, il se rendit à Rome; qu'ayant rencontré S. Polycarpe dans cette cité, et lui ayant demandé s'il le reconnaissait, cet évêque lui répondit : *Oui, je te reconnais pour le fils de Satan.* Le fait étant possible et se conciliant avec la chronologie, nous l'adoptons, quoiqu'il pût bien n'être qu'un pendant à la légende sur S. Pierre et Simon le magicien.

2 Tertull., *De præscript.*, c. 30.

l'Église de Rome n'aurait pas accepté ce don de la part d'un homme qu'elle venait de rejeter de son sein. Marcion doit même avoir demandé un grade dans cette Église, et ne s'en être séparé qu'à cause du refus qu'il avait essuyé. Mais cette explication banale de tous les schismes doit obtenir peu de foi, surtout quand il s'agit d'un homme d'une trempe de caractère aussi forte.

Marcion, admis ou non aux assemblées des chrétiens de Rome, ne put pas long-temps se faire illusion sur les sentimens qui les dominaient. Voulant sonder leurs docteurs sur les rapports qu'ils établissaient entre le christianisme et le judaïsme, il leur demanda comment ils entendaient ces paroles du Sauveur : *On ne met point le nouveau vin dans de vieux vaisseaux.*[1] Les docteurs de Rome lui répondirent simplement que cela voulait dire, que les cœurs pervertis des pharisiens et des scribes n'étaient pas dignes de recevoir la doctrine de l'évangile.[2] Cette réponse fit voir à Marcion qu'on était aussi

1 S. Matthieu, ch. 9, v. 17.

2 Epiph., *Hæres.*, 42, *c.* 2. On voit qu'ici Marcion sait parfaitement distinguer, dans la Bible, ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas; aussi convenait-il qu'il

loin de comprendre ses délicatesses que de partager ses opinions. Bientôt il manifesta plus clairement les unes et les autres, et dès-lors il fut excommunié.

Dès-lors aussi il fallut songer à défendre ses idées et à les présenter avec suite, avec méthode, c'est-à-dire qu'il fut obligé de se faire un système, et qu'il dut tâcher d'avoir des partisans. Il se distingua pourtant toujours de la plupart des autres gnostiques, en dédaignant tout ce qui lui paraissait de pure spéculation; ce ne fut que pour répondre aux besoins de son cœur religieux et à ses sentimens moraux, qu'il cherchait des solutions que ne lui offrait pas l'orthodoxie. La lutte qu'il fallut entreprendre contre elle l'affligea, mais ne l'effraya pas. Il regardait la vie comme un combat continuel; il souffrait d'être combattu; mais il se faisait un tel mérite de ses souffrances, que ses adversaires eussent dû, en bonne guerre, le lui ravir. On ne conçoit pas, d'ailleurs, qu'ils aient eu le courage d'affliger un homme qui jetait

---

fallait prendre allégoriquement tout ce qu'elle donne elle-même pour allégorie, surtout les paraboles de Jésus-Christ. Quant aux préceptes moraux du Sauveur, il les suivait tous littéralement.

sur la vie des regards si tristes, et qui se croyait obligé de venger les siens, par des sentimens si tendres, de la haine dont ils pouvaient être l'objet.[1]

Jusque-là Marcion n'avait embrassé qu'une ou deux idées qui l'éloignaient de l'Église; mais ces idées étaient fondamentales; elles répondaient d'ailleurs à celles de Cerdon, qu'il rencontra dans Rome, et entre les mains de qui le conduisit la communauté de leur infortune religieuse.

Leurs communications réciproques les amenèrent à un système qui, parmi tous ceux que professent les écoles gnostiques, est à la fois le plus orthodoxe et le plus ascétique. Nous avons déjà dit qu'on l'attribue ordinairement à Marcion, celui d'entre eux qui joignait le plus d'activité et de talent à l'ascétisme le plus remarquable.

Loin de partager avec d'autres gnostiques la prétention de compléter ou d'embellir le christianisme par les doctrines de la Grèce, de l'Égypte ou de la Perse, Marcion professa hautement l'opinion qu'aucun autre système religieux ou philo-

---

1 Il les appelait ordinairement *συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι*, confrères de haine et d'infortune. Tertull., *cont. Marc., IV*, 9.

sophique n'approchait de celui des chrétiens, parce que le Dieu de bonté et de charité qu'a fait connaître le Sauveur s'est révélé par lui seul; qu'il ne s'était manifesté ainsi ni dans la nature, ni dans le judaïsme, ni dans le paganisme. Seulement il fallait, aux yeux de Marcion, rétablir cette sublime révélation dans sa primitive pureté, et la dégager des additions et des altérations qu'y avaient jointes ceux des apôtres que leurs préventions judaïques avaient empêchés de comprendre entièrement le Sauveur.

C'était là presser un principe jusque dans ses dernières conséquences. Les docteurs orthodoxes convenaient aussi que les idées judaïques des apôtres les empêchèrent long-temps de comprendre le Sauveur; qu'elles ne permirent à ce chef de leur en communiquer d'autres qu'à mesure qu'il parvenait à les arracher aux opinions dominantes, et qu'elles le mirent dans le cas de leur dire, même dans les derniers temps, *qu'il aurait encore beaucoup de choses à leur communiquer, mais qu'ils étaient incapables de les saisir.* Cependant ces mêmes docteurs admettaient qu'après la mort de Jésus-Christ et la communication du *pneuma*, ses disciples le comprirent parfaitement, et *furent introduits, par ces dons spirituels, dans toutes*

les vérités, comme il le leur avait annoncé. Mais c'était là ce que niait Marcion, en s'appuyant sur les opinions du chiliasme et de la παρουσία τοῦ χριστοῦ, qu'ils lui paraissaient avoir conservées jusque dans les derniers temps, et qu'ils lui semblaient allier, en général, avec un attachement pour le judaïsme qu'il ne pardonnait à personne. Marcion alla encore plus loin; il reprocha aux successeurs des apôtres d'avoir altéré, à leur tour, l'imparfaite doctrine qu'ils en avaient reçue.

En procédant ainsi, avec une indépendance d'opinion que les écrivains modernes les plus téméraires ne professent qu'en balbutiant, Marcion se distinguait aussi des gnostiques les plus hardis de son temps. Sans prétendre posséder, comme eux, des traditions secrètes qui le missent au-dessus des opinions reçues, il se borna aux volumes sacrés des chrétiens. Mais il les voulait authentiques, ces volumes. Il rejeta, sans la moindre hésitation, ceux qui n'étaient ou qui ne lui paraissaient point tels, et il corrigea, d'une main vigoureuse, ceux qu'il croyait altérés. Ses contemporains ont dû s'élever vivement contre ces procédés; l'Église apostolique, ayant à lutter à la fois contre le peuple et les philosophes du paganisme, contre les Juifs, qu'elle avait quittés,

et les hérétiques, qui se séparaient d'elle, a dû juger avec rigueur des tendances qui déchiraient son sein; mais nous, que n'agitent ni le même enthousiasme ni les mêmes craintes, nous devons plus de justice à Marcion. Vouloir distinguer le vrai du faux à une époque où les divers partis des chrétiens répandaient tant d'écrits pseudonymes sur les fondateurs du christianisme et sous leurs noms, était une entreprise des plus méritoires. Les écoles grecques et judaïques, et surtout celle d'Égypte, s'étaient, pour ainsi dire, décréditées, en voulant se surpasser dans la fabrication de ces sortes d'ouvrages [1]. Déjà les chrétiens marchaient sur les traces des unes et des autres avec une pieuse imprudence; déjà ils ne se bornaient plus à publier des œuvres sous les noms que vénéraient le paganisme et le judaïsme; déjà, la Sibylle de Cumes et les Patriarches de Canaan ne leur suffisant plus, ils mettaient leurs opinions et leurs récits légendaires dans la bouche de leurs plus saints prédécesseurs, et vendaient à la crédulité des évangiles et des actes qui altéraient au même degré la foi et l'histoire :

---

1 Notre Essai historique sur l'école d'Alexandrie, II, 304.

dans ces circonstances, n'était-il pas louable de porter le flambeau de la critique sur tout ce que l'on attribuait aux évangélistes et aux apôtres[1]? Marcion voulut saisir ce flambeau de la critique, il n'en prit malheureusement que la torche incendiaire; mais son égarement se justifie par les considérations mêmes qui le trompèrent.

Il avait remarqué que S. Paul, dans son épître aux Galates[2], s'était plaint de quelques faux apôtres qui altéraient la vérité de l'évangile par des opinions judaïques; il supposa que, dans ce passage, l'apôtre des gentils entendait ou des rivaux de l'apostolat, ou ses collègues eux-mêmes, et qu'il reprochait aux uns ou aux autres d'ébranler, par ces altérations historiques ou dogmatiques, l'authenticité des véritables évangiles.[3]

Dans l'un et l'autre cas, Marcion tirait de ce reproche l'induction que la publication de faux

---

1 Pour mieux faire remarquer ce qu'il y avait de louable dans l'entreprise de Marcion, on n'a qu'à se rappeler la foule des écrits anonymes et pseudonymes des premiers siècles, dont Fabricius a publié des recueils, et dont M. Thilo va donner une collection beaucoup plus riche.

2 Ch. 2, v. 4 et *passim*.

3 Tertullien, *C. Marcionem*, *I*, 20; *IV*, 3.

évangiles ou la falsification des véritables avait commencé dès les temps apostoliques, et cette induction, quelque mal motivée qu'elle fût, lui fit porter sur l'authenticité des codes chrétiens un jugement très-différent de celui qu'il portait sur la condition des codes hébreux. Ici, il admettait tout, attribuant tout à des puissances subalternes; là, il rejeta la majeure partie de la collection, se réservant de traiter le reste suivant les principes de sa critique, c'est-à-dire de son système dogmatique.

Quelques contradictions dans les évangiles, qu'une exégèse défectueuse ne savait point résoudre, peuvent l'avoir engagé, ainsi que plusieurs autres, à ne s'attacher qu'à un seul évangile.[1]

Celui qu'il préféra fut un évangile qui s'accordait avec celui de S. Luc. Une sorte de prédilection pour S. Paul, dont cet évangéliste partagea quelquefois les missions, peut avoir motivé cette préférence. Cependant il n'est pas certain que Marcion ait considéré S. Paul comme possédant la pure doctrine de Jésus-Christ. Il admettait ses

---

1 *Origenis Opp., t. X, in Joh., II, p.* 163. Tertull., *adv. Marc., IV,* 2.

épîtres et l'évangile qu'il supposait cité par lui; mais il y réformait beaucoup de choses, et l'on ignore si ce fut pour corriger S. Paul ou ceux qui l'avaient altéré.

Ce qu'il serait curieux d'éclaircir dans cette singulière question, ce serait de savoir comment Marcion a pu se résoudre à rejeter celui de tous les évangiles qui était le plus connu et le plus vénéré dans l'Asie mineure, celui de S. Jean, dont il connaissait les disciples, qui pouvaient lui attester l'authenticité de cette sublime composition? Sa prévention contre l'Apocalypse fut-elle donc si forte qu'elle le déterminât à ne rien admettre de S. Jean, ou bien les retranchemens que sa critique aurait été obligée de faire à son évangile, pour le mettre en harmonie avec ses doctrines, étaient-ils trop considérables[1]?

Dans tous les cas, les travaux critiques de Marcion ayant provoqué ceux de plusieurs écrivains de nos premiers siècles, et concouru de cette manière à une conservation plus scrupuleuse des

---

1 Ennemi de tout ce qui est plaisir, Marcion choisit probablement l'évangile de S. Luc pour éviter le récit de la noce de Cana et quelques paraboles où il est question de banquets, etc.

textes, méritent une attention particulière. On a peut-être, de nos jours, exagéré un peu le mérite de ces travaux[1]; mais ce genre d'appréciation a fait naître des hypothèses et des recherches qui ont jeté un plus grand jour sur la critique des premiers temps et sur l'authenticité des écrits canoniques du Nouveau-Testament.

En effet, on a élevé à ce sujet les questions les plus graves.

L'*évangile de Marcion* n'aurait-il pas été, pour les chrétiens vraiment apostoliques, c'est-à-dire pour les chrétiens qui suivaient l'universalisme de S. Paul, ce que l'*évangile des Hébreux*, composé en Palestine, était pour les chrétiens judaïsans de tous les pays?

Le même évangile n'aurait-il pas été rédigé sur quelque document primitif, sous les yeux de celui des apôtres qui a combattu avec le plus de gloire le

---

1 « Les marcionites (disait M. Eichhorn en 1820, *Einleit. in das N. T.*, vol. I, p. 676, 701, 716) furent des « sceptiques éclairés. En général, les fondateurs de quelques sectes étaient moins aveuglés par des préventions « que leurs adversaires, qui les stigmatisaient d'anathèmes, et les marcionites offrent les premiers exemples « d'une critique biblique. »

particularisme des Juifs, et concouru à faire sortir la religion chrétienne, avec toutes ses conséquences et dans toute sa pureté, des entraves judaïques, que prétendaient lui imposer quelques zélateurs de Moïse et des prophètes?

La composition que nous appelons aujourd'hui *évangile de S. Luc*, n'aurait-elle pas été rédigée, au second siècle de notre ère, d'après l'évangile dont se servait Marcion, et ne porterait-elle pas, dans les additions qui la distinguent, les traces de cet esprit et de cette tendance que combattait Marcion?

Dès-lors l'évangile de Marcion ne serait-il pas un document des plus anciens et des plus purs, ou, pour parler franchement, ne serait-il pas le seul évangile authentique que nous dussions suivre, et ne faudrait-il pas considérer comme autant d'additions suspectes, tout ce que renferment de plus les évangiles que l'Église a eu tort de recevoir dans son canon?

Telles sont les graves discussions qui se sont élevées au sujet de l'évangile de Marcion, et dans lesquelles des savans, tels que Semler[1],

---

1 *Freye Untersuchung d. Kanon.* Halle, 1771 et suiv.

Lœffler[1], Corodi[2], MM. Eichhorn[3], Schmidt[4], Storr[5], Paulus[6], Hug[7], Arneth[8], Schütz[9], Gratz[10], Néander[11], Hahn[12] et Olshausen[13], ont tour à tour fait valoir, les cinq premiers, pour l'évangile de Marcion, les autres, pour celui de S. Luc, tout ce que les monumens de l'histoire et l'art des combinaisons ont pu fournir de moyens à la critique.

Il n'a fallu rien moins que la presque unanimité

---

1 *Diss. Marcionem, Pauli Epistolas et Lucæ Evangelium adulterasse dubitatur. Traj. ad Viadr.*, 1788, in-4.°

2 *Beleuchtung des jüd. u. christl. Bibelkanons.* Halle, 1792.

3 Lieux cités.

4 *Handbuch der christl. Kirchengesch.*, *I*, *p.* 264. Henke, *Magaz. für Religionsph.*, 5, p. 468.

5 *Ueber den Zweck der evang. Geschichte, p.* 254.

6 *Exegetisches Conservatorium, I, p.* 12, 115, 146.

7 *Einleit. in die Schriften d. N. T.*, *I*, 65, 2.ᵉ éd.

8 *Ueber das Evang. von Marcion. Linz*, 1809.

9 *De evangeliis quæ ante evangelia canonica in usu ecclesiæ*, etc. *Regiom.*, 1812.

10 *Ueber Marcionis Evang. Tubing.*, 1818.

11 *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostisch. Syst.*, *p.* 314.

12 *Das Evangel. Marcions. Kœnigsb.*, 1823.

13 *Aechtheit der Evang.*, p. 167 et suivantes.

des anciens pour conserver à l'évangile de S. Luc la place qu'il occupe depuis dix-sept siècles dans l'église chrétienne, et pour faire voir que celui de Marcion, loin de nous offrir un texte primitif, ne serait plus court et plus simple que par suite des mutilations les plus arbitraires qu'il exécuta sur l'évangile de S. Luc.

En effet, les écrivains des premiers siècles, à partir de l'époque où ils ont pu connaître l'évangile arrangé par Marcion, rendent sur ces mutilations des témoignages si unanimes et si formels, que, s'il est des certitudes pour la critique, elle en trouve dans leurs textes.

S. Irénée, qui a vécu en même temps que Marcion, et qui s'est instruit si scrupuleusement des doctrines dissidentes, avait sous les yeux le canon de ce chef de parti. Il le connaissait si bien, qu'il se proposait de le réfuter avec les seuls morceaux qu'on y conservait de S. Luc[1]; projet qu'il ne put pas réaliser, et qu'exécutèrent, plus tard, Tertullien et S. Épiphane, et, en partie, l'auteur anonyme du Dialogue *de recta fide*, qui se trouve dans les œuvres d'Origène.

---

1 Iren., *I*, 29; *III*, 11 et 12.

Tertullien, dont les premières années touchaient aux dernières de Marcion, et qui connut ses disciples, avait également sous ses yeux l'évangile et l'*apostolos* des marcionites [1], et il peint, de même, le premier comme une mutilation de S. Luc. Il nous apprend, au surplus, de la manière la plus précise, que Marcion ne convenait point que son évangile fût de cet auteur; qu'il l'attribuait à Jésus-Christ lui-même; qu'il pensait que S. Paul s'en était servi, et que S. Luc l'avait altéré d'additions qu'il en fallait retrancher.

Origène [2], S. Éphrem [3], S. Cyrille [4], S. Épiphane [5], Théodoret [6] et quelques autres, confirment les données de Tertullien et de S. Irénée. S. Épiphane, qui a consacré aux marcionites, et spécialement à leur canon, un traité des plus

---

1 Tertull., *adv. Marcionem, IV*, 2, 4. *Præscript.*, *c.* 29, 37, 38.

2 *C. Celsum, II*, *c.* 27. *Cf. Opp.*, éd. de la Rue, t. I, p. 6.

3 *Hymn.* 22, 24, 37, 50, 52, *Opp. syr. et lat.*, *edit. Bened. et Assemano*, *t. II.*

4 *Catechesis, VI.*

5 *Hæres.*, 42.

6 *Hæretic. fabular.*, *I*, 24.

étendus, dit positivement : « Marcion n'a que le « seul évangile de S. Luc, encore l'a-t-il mutilé « dès le commencement, à cause du récit de la « naissance du Sauveur [1]. Non-seulement il en « retrancha le commencement, en se faisant plus « de mal à lui-même qu'à l'évangile, mais il re- « jeta encore, de la fin et du milieu, beaucoup « de paroles de vérité : il osa même y substituer « d'autres choses. [2] »

Si Tertullien et S. Épiphane s'accordent absolument sur ces données, il paraît néanmoins que le dernier avait sous ses yeux un exemplaire de l'évangile marcionite qui différait en plusieurs endroits de celui que possédait le premier, cinquante ans auparavant. Ce phénomène n'a, du reste, rien qui puisse nous surprendre, les disciples de Marcion ayant continué d'arranger leur évangile suivant les besoins de leur polémique, avec la même liberté qu'y avait mise leur maître. De là vint que les exemplaires de cet évangile-Protée qui tombèrent entre les mains de quelques autres écrivains des premiers siècles, par exemple,

---

1 S. Épiphane dit Σύλληψις, *conceptio*, et ces données étaient contraires au dokétisme de Marcion.

2 Epiph., *Hæres.*, 42, *p.* 309 à 322, *ed. Colon.*

d'Origène et de l'auteur du Dialogue *de recta fide*, différaient bien plus encore du premier type. Au témoignage de leurs adversaires, les marcionites y avaient inséré des passages de S. Matthieu et de S. Jean. Mais c'est là une observation qui se reproduira au sujet des successeurs de Marcion; et, après avoir établi le fait attesté par toute l'Église ancienne, que Marcion, loin de posséder un évangile primitif, mutila celui de S. Luc au profit de ses opinions, nous allons donner quelques détails sur ses opérations critiques.

Voulant attribuer son évangile à Jésus-Christ, il paraît lui avoir donné l'ambitieuse inscription de *ἐυαγγέλιον τοῦ κυρίου*.[1]

Les deux premiers chapitres, relatant l'annonciation et la naissance de Jésus-Christ, furent rejetés pour les motifs que vient de nous indi-

1 D'après Tertullien (*Adv. Marc., IV*, 2, 5) et le Dialogue *de recta fide*, S. Paul avait ajouté à l'évangile rédigé par le Sauveur ce qu'une autre personne que lui pouvait seule ajouter, des faits tels que ceux de la passion. S. Éphrem (hymn. 27 et 37) dit que les marcionites attribuaient leur évangile à *un autre roi* (que le roi des Juifs), et qu'ils l'appelaient l'ouvrage de l'*étranger* (Jésus-Christ étant étranger à tout ce qui l'avait précédé, ayant révélé un Dieu jusqu'alors inconnu).

quer S. Épiphane[1]. Il est probable que la relation de la circoncision, qui ne s'accordait nullement avec le dokétisme; celle du voyage à Jérusalem et du séjour de Jésus-Christ au temple des Juifs, déplaisaient également à Marcion.

C'est avec le troisième chapitre de S. Luc, ou la descente subite et inattendue de Jésus-Christ dans Caphernaüm, que Marcion commençait son code. Il combinait ce commencement avec le trente-unième verset du quatrième chapitre, car le récit de la tentation lui fit rejeter la majeure partie de ce chapitre.

Le verset trente-deux, qui rapporte que sa manière d'enseigner remplissait ses auditeurs d'étonnement, entrait parfaitement dans les idées de Marcion; il attestait, à ses yeux, que cet enseignement était contraire à tout ce que l'on avait entendu autrefois.

Le trente-quatrième verset le gênait de nouveau, en donnant à Jésus-Christ le village de Nazareth pour lieu natal : il retrancha ce mot de Nazareth.

Les cris du démoniaque lui étaient d'autant plus agréables; ils attestaient la surprise qu'ins-

---

1 *Cf.* Tertull., *IV*, 8, *De carne Christi*, 1 et 2.

pirait le nouvel ordre de choses établi par cet être étranger, qui bouleversait l'empire des mauvais génies.

Les paroles que Jésus-Christ adresse au démon, reçurent de Marcion une interprétation fort curieuse : le Sauveur reprit le démon, disait le docteur de Sinope, parce que cet enfant des ténèbres prétendait connaître Jésus-Christ, en l'appelant le *saint de Dieu;* tandis que le vrai Dieu était encore inconnu, aussi bien que son envoyé.

Au verset trente-cinq succédaient quelques passages tirés des versets seize à trente, et Tertullien profita du verset vingt-neuf, que conservait Marcion, pour lui prouver que Jésus-Christ n'a pu avoir une simple apparence de corps, les Juifs ayant voulu le saisir et le précipiter du haut d'une montagne. Les versets quarante et quarante-un, relatant une imposition des mains, servent au docteur africain au même but.

Le verset quatorze du cinquième chapitre, rapportant l'ordre donné par Jésus-Christ à un lépreux de se conformer aux rites judaïques, pouvait déplaire à Marcion; il le conserva pourtant, disant que Jésus-Christ avait trop d'indulgence pour exiger que les Juifs renonçassent tout à coup à des lois si long-temps observées.

Il conserva même l'expression de *fils de l'homme*, au verset vingt-quatre; Jésus-Christ, disait-il, voulait bien *paraître* tel.

Le récit de la bienveillance avec laquelle le Sauveur traita le publicain, lui faisait plaisir; il prétendait que cette bienveillance provenait de ce que le publicain était adversaire de la loi que Jésus-Christ allait combattre.

Il expliquait les différences entre les disciples de S. Jean et ceux de Jésus-Christ, dont parle le verset trente-trois, par la circonstance que l'un de ces chefs servait le *dieu des Juifs* et l'autre le *père inconnu*, l'Être suprême. La parabole du *vieux vêtement* et du *vin nouveau* (versets trente-six à trente-neuf), était, pour Marcion, la manifestation la plus éclatante et la plus solennelle de la grande antithèse du christianisme contre le mosaïsme.[1]

La première partie du sixième chapitre lui fournissait une nouvelle preuve que Jésus-Christ n'attachait aucun prix à la célébration judaïque du septième jour; mais les anathèmes prononcés au vingt-quatrième verset étant peu conformes

---

1 Voy. ci-dessus, p. 346.

à l'idée qu'il se faisait de son Dieu de mansuétude, il prétendait qu'ils devaient s'entendre plutôt dans le sens de l'admonition que dans celui de la malédiction.

Les versets vingt-sept à trente-un lui fournissaient l'une des principales antithèses entre l'ancienne et la nouvelle religion.

Il conservait le chapitre sept, en disant, à l'occasion du verset vingt-trois, que S. Jean prenait de Jésus-Christ un sujet de chute et de scandale, parce qu'il ne pouvait pas reconnaître en lui le Christos du démiurge. Il s'applaudissait surtout du verset vingt-huit de ce chapitre, en faisant remarquer qu'en effet le plus petit du royaume de Dieu était plus grand que le prophète le plus distingué de l'empire du démiurge.

Les versets vingt-neuf à trente-cinq, ne lui convenant pas, furent rejetés. Il lui paraissait contraire à la nature de Jésus-Christ *de boire du vin.* [1]

Au chapitre huit, le verset dix-neuf, parlant de la mère et des frères de Jésus-Christ, fut re-

---

1 Son dokétisme aurait pu s'accommoder de cette action : l'ange Raphaël, étant avec Tobie, avait fait semblant de boire et de manger. Voy. ci-dessus, p. 169.

tranché. Marcion prétendait qu'on avait annoncé une mère et des frères du Sauveur uniquement pour lui tendre un piége, et qu'il y répondit : *Qui est ma mère? Qui sont mes frères?* Marcion empruntait cette phrase à S. Matthieu, et la plaçait dans S. Luc, verset vingt-un, avant ces mots : *Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent ma parole.*

Les versets quarante-un et quarante-huit lui fournissaient l'occasion d'un sophisme très-curieux : il prétendit que Jésus-Christ adressa des paroles de bienveillance à la femme malade, pour la récompenser de n'avoir pas suivi la loi du chapitre quinze du Lévitique.[1]

Il trouva au chapitre neuf, verset trente-cinq, une exhortation aux Juifs de ne plus écouter ni Moïse ni Élie, mais le seul envoyé du Dieu suprême; et sa passion pour les antithèses le conduisit à une sorte de mauvaise plaisanterie au sujet des versets quarante-six à quarante-neuf. L'envoyé de l'Être suprême, disait-il, laisse approcher les petits, et les bénit; l'envoyé du Dieu des Juifs, Élisée, fait dévorer les enfans par les

1 Loi qui lui défendait de toucher quelqu'un.

ours. Les versets cinquante-un à cinquante-six se prêtaient encore, sous ses mains, à une antithèse qu'ils suggèrent en effet.

Au chapitre dix, verset vingt-un, il retrancha les mots de *καὶ τῆς γῆς*, dans la formule, *πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, le Dieu parfait ayant un ciel, mais n'ayant rien ou peu de commun avec la terre, créée par le démiurge.

Le verset vingt-deux semblait confirmer l'un de ses principaux dogmes, la révélation du Dieu inconnu par le Sauveur; il y faisait pourtant une légère altération, ainsi qu'au suivant.

Dans l'oraison dominicale du chapitre onze, il demandait le Saint-Esprit en place de la formule *que ton nom soit sanctifié*, et retrancha celle de *délivre-nous du mal*, qui, d'ailleurs, manque aussi dans beaucoup d'autres codes.

Les versets quatorze à vingt-six lui fournissaient des armes contre les Juifs; les versets vingt-neuf à trente-deux furent retranchés, comme contraires à ses idées. Il en arriva de même aux versets quarante-neuf à cinquante-un, tandis que le quarante-septième servait sa haine contre le judaïsme.

Le cinquième verset du chapitre suivant lui rendait le même service : c'est le démiurge, disait-

il, qui a le cruel pouvoir de vous précipiter dans l'enfer, après vous avoir ôté la vie.

Le verset vingt-huit, qui étend la providence jusque sur l'herbe des champs, se trouvait encore dans l'évangile de Marcion que tenait Tertullien; mais il manquait dans celui qu'employait S. Épiphane, ayant été retranché par les marcionites postérieurs.

Les neuf premiers versets du chapitre treize furent supprimés, le Dieu de bonté ne punissant pas les hommes comme le porte ce passage. Il en fut probablement de même des versets vingt-neuf à trente-cinq, et plusieurs changemens furent faits dans l'intervalle du neuvième au vingt-neuvième.

Au chapitre quinze, la belle parabole de l'*enfant prodigue* fut entièrement rejetée, comme peignant des plaisirs et des festins, et en général un genre de vie trop frivole pour l'ascétisme de Marcion.

Le *Mammon* du chapitre quinze était, d'après le système de Marcion, le créateur du monde inférieur, et Tertullien s'amuse singulièrement de cette méprise.

Marcion donnait aussi au chapitre seize une explication toute particulière, et y faisait quelques changemens.

Au chapitre dix-sept il retrancha les versets cinq à dix, comme renfermant des détails peu ascétiques et peu dignes du christianisme. Le Samaritain reconnaissant du verset seize devint pour Marcion le prétexte d'une nouvelle censure du judaïsme et de ses lois.

Les versets trente-un à trente-quatre du chapitre dix-huit, où le Sauveur paraît en appeler aux prophéties des codes judaïques, furent supprimés, et les versets trente-huit à quarante-trois fournirent à Marcion une antithèse entre Jésus-Christ, qui guérissait les aveugles, et David, qui les maltraitait.[1]

Dans le chapitre dix-neuf, les versets vingt-neuf à quarante-six, relatant l'entrée de Jésus-Christ dans Jérusalem, l'accomplissement d'une prophétie et d'autres circonstances, furent effacés.

Les versets neuf à dix-huit du chapitre vingt subirent la même proscription.

Au chapitre vingt-un, ce furent le verset dix-huit, qui étend les soins de la Providence jusque sur les cheveux de l'homme, et les versets vingt-un et vingt-deux, qui parlent de l'accomplissement d'une prophétie, qu'il fit disparaître.

---

1 II.e livre de Samuël, ch. 5, v. 6 à 8.

Le verset trois du chapitre vingt-deux fut changé, parce qu'il attribuait à Satan l'action d'avoir séduit Judas, tandis que c'était le démiurge qui voulait ainsi anéantir son puissant adversaire; le verset seize fut aussi supprimé, Jésus-Christ n'ayant pas mangé *réellement* l'agneau pascal; les versets trente-cinq à trente-huit, quarante-deux à quarante-quatre et quarante-neuf à cinquante-un eurent le même sort.

Au chapitre vingt-trois, Marcion ne rejeta que les versets quarante-sept à quarante-neuf.

Il laissa aussi subsister le verset trente-neuf du dernier chapitre, quoiqu'il fût contraire à son dokétisme, relatant que le Sauveur s'était fait toucher pour convaincre les siens de la réalité de sa présence. Il avait pourtant soin de mettre le mot de *φάντασμα* au lieu de celui de *πνεῦμα*.

C'était l'un des passages que les adversaires de Marcion, et surtout Tertullien, pressaient le plus, pour le réfuter même par cet évangile mutilé; engagement qu'avait déjà pris S. Irénée, que Tertullien prit à son tour, et qu'il rappelle plusieurs fois dans sa polémique contre Marcion.

En effet, quelque soin qu'eût pris Marcion d'émonder S. Luc, il restait toujours quelques

passages qui, dans les idées d'un homme élevé pour la dogmatique de Tertullien, déposaient contre son système, mais qui pourtant manquaient de toute force probante pour un homme d'une dogmatique contraire. C'est, en général, un grand reproche qu'encourt la critique des premiers siècles, que d'être presque toujours au service de la dogmatique.

Quant aux travaux critiques de Marcion, il résulte évidemment de ce que nous venons de voir, qu'ils furent dirigés par ses opinions; qu'il se fit d'abord un système, et qu'ensuite il s'arrangea un évangile. Il se fût créé moins d'embarras, s'il avait pu se résoudre, au lieu d'emprunter son évangile des communautés apostoliques, d'en composer un tout nouveau. C'était cependant la chose impossible, non parce que tous ses contemporains se seraient élevés contre un tel faussaire, mais parce qu'une telle fraude était incompatible avec la bonne foi de Marcion; car nous pensons que, s'il résulte quelque chose de tout ce que l'on nous rapporte sur ses opinions religieuses, c'est qu'il erra de bonne foi, par suite d'un ascétisme exagéré et d'une mystique délicatesse, qui s'affranchissait de la lettre avec cette audace qu'a toujours le mysticisme.

Marcion porta la même assurance dans l'épuration de son *Apostolos.* « Il a, dit S. Épiphane[1], « les dix épîtres du saint apôtre, qui sont les « seules dont il se serve : il n'admet pourtant pas « tout ce qui s'y trouve ; il retranche dans quel- « ques chapitres, il en change quelques autres. »

Les épîtres auraient dû embarrasser sa critique encore plus que les évangiles. Ici, il avait pu choisir parmi quatre rédactions différentes sur les mêmes événemens ; là, il n'existait qu'une seule rédaction, et les épîtres étaient, la plupart, adressées à des communautés entières : il était donc réduit à les recevoir ou à braver plusieurs Églises. Cependant, étranger à toute crainte et résolu à tout combat, il rejeta d'abord les épîtres de S. Jean, de S. Pierre et de S. Jacques, et traita ensuite celles de S. Paul comme il avait traité l'évangile de S. Luc.

L'épître aux Romains[2], après avoir subi les

---

1 *Hæres.*, 42, *p.* 309.

2 Cette épître était la quatrième dans la collection de Marcion. Ses dix épîtres se suivaient dans cet ordre : aux Galates, I.re aux Corinthiens, II.e aux Corinthiens, aux Romains, I.re et II.e aux Thessaloniciens, aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens. Voy. Épiph., *Hæres.*, 42, *p.* 350 *sq.*

ciseaux de Marcion, offrait tant de lacunes, que Tertullien se lasse de les énumérer, et qu'il se borne à inviter ses lecteurs à se charger eux-mêmes du travail facile de comparer les deux codes

Au premier chapitre, Marcion n'avait changé que le verset dix-sept, pour ne pas admettre d'appel aux anciennes prophéties, mais sa faux destructrice s'était promenée d'autant plus arbitrairement du verset onze, chapitre huit, jusqu'au chapitre dix. Il ne sauva du chapitre huit que les versets douze à dix-sept, qui combattent le *σάρξ* et célèbrent le *πνεῦμα* d'une manière conforme à son système. Le chapitre neuf, qui rappelle les prérogatives des Juifs, lui semblait intolérable. Au chapitre dix, les versets cinq à vingt-un, et au chapitre onze, les versets un à trente-deux, qui citent Moïse et les prophéties, furent proscrits. Il conserva pourtant les versets trente-quatre et trente-cinq de ce chapitre, quoique ce soient les paroles d'un prophète. Ce n'était pas non plus par inconséquence; il les attribua au Dieu suprême. Les deux derniers chapitres de cet ouvrage furent entièrement retranchés.[1]

1 *Cf.* Eichhorn, *Einleitung*, vol. III, première partie, p. 35, note 1.

Dans la première épître aux Corinthiens, il glissa, pour gagner une antithèse plus tranchante entre les hommes attachés à l'Être suprême et les autres, le mot de σοφία après celui de δύναμις, au verset dix-huit. Ennemi du mariage, il eut la dureté de supprimer au chapitre onze cette phrase, qui proclamait une ère nouvelle dans les rapports des deux sexes : *La femme est la gloire de l'homme.* Il ne fit que de légères altérations au chapitre quinze de cet écrit, et de plus légères encore dans la seconde épître à la même communauté.

Dans l'épître aux Galates, au contraire, il rejeta les versets six à neuf du troisième chapitre, qui font l'éloge d'Abraham, organe du Dieu des Juifs; et le verset treize lui fournit une antithèse entre le démiurge, qui maudit l'homme attaché à la croix, et le Dieu des chrétiens, qui bénit le genre humain par la mort sur la croix. Les versets quinze à vingt-cinq, les versets vingt-sept à vingt-neuf et les deux premiers du quatrième chapitre, furent proscrits. Ce chapitre subit encore quelques autres altérations; Marcion interprétait d'ailleurs allégoriquement ce qu'il y conservait de contraire à son système.

L'épître aux Éphésiens, que Marcion intitulait

aux Laodicéens, ne subit que peu de mutilations. Cependant, au verset neuf du chapitre trois, disant que Dieu a tout créé par Jésus-Christ, Marcion retrancha les mots διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ, le Dieu parfait et son Christos n'ayant rien créé de sensible.

Par la même raison, le verset seize du premier chapitre de la lettre aux Colossiens, attribuant au même Dieu la création des deux mondes, fut retranché.

Il en fut de même d'une idée de la seconde épître aux Thessaloniciens, chapitre premier, verset huit, qui annonce que le Sauveur viendra, au milieu des flammes, se venger de ses ennemis : Marcion retrancha les mots ἐν πυρὶ φλογὸς.[1]

Les épîtres à Philémon et aux Philippiens étaient tellement altérées, au jugement de S. Épiphane, que cet évêque n'a rien voulu en signaler particulièrement.

Celle aux Philippiens était la dixième, et par conséquent la dernière qu'adoptait Marcion; il

1 S. Épiphane est si indigné des nombreuses mutilations qu'avaient subies les épîtres aux Thessaloniciens, qu'il n'en veut rapporter aucune.

rejetait tout le reste [1]. Tertullien dit donc avec raison que, dans sa critique aussi capricieuse que violente, Marcion s'était moins servi du style que de l'épée, et qu'il avait mis cette épée au service de son système. [2].

En faisant connaître avec quelque détail les sources de ce système, ou plutôt les sources que Marcion s'arrangea pour ce système, nous en avons déjà indiqué les dogmes les plus essentiels, et quelques traits en vont achever le tableau.

Au premier aspect, Marcion paraît avoir admis trois principes de toutes choses : une *matière* qui est éternelle, et qui est le principe du mal; une *intelligence* d'une sagesse, d'une puissance et d'une bonté très-bornées, mais d'une rigoureuse justice; enfin, un Dieu parfait, *l'Être suprême*, qui, par sa nature, n'a et ne peut avoir aucun rapport avec la matière.

---

1 Epiphane, *Hæres.*, 42. Schelling, *De Marcione epistolarum Paulinarum emendatore; Tubingæ*, 1795. Néander, *Genet. Entwickelung.*, *p.* 317 *sq.* Hahn, *Das Evangel. Marcions*, *p.* 50 *sq.* Dewette, *Einleit. ins N. T.*, *p.* 160.

2 *De præscript.*, *c.* 37. *Marcion enim exerte et palam machæra non stilo usus est, quoniam ad materiam suam cædem scripturarum confecit.*

Cependant ce serait là une hypothèse toute neuve dans le gnosticisme. Ordinairement la gnose ne connaît que deux principes; l'Orient n'en avait jamais admis que deux; la Kabbale n'en connaissait pas davantage; le platonisme philonien n'allait pas non plus au-delà. Il n'est donc pas à présumer que Marcion, seul, ait pu admettre trois principes divers et coéternels; il faut croire, au contraire, ou que nous ne savons plus, à ce sujet, la pensée toute entière de ce théosophe, ou qu'il ne la développait guère lui-même. Le démiurge ou l'intelligence secondaire de son système n'a pu exister, dans sa croyance, de toute éternité. Il a dû se rattacher, d'une manière quelconque, à l'Être suprême, sous la domination duquel il se trouve, et qui prend le droit et la peine de lui enlever ses créatures, les hommes. Dans tous les autres systèmes, le démiurge est, en dernière analyse, une intelligence détachée du père inconnu; il en tient encore quelque chose, fût-il même placé sur le dernier degré des émanations. Il est à l'Être parfait, mais en raison inverse, ce que Satan est à la matière. En somme, il n'y a jamais que deux principes : d'un côté, la matière ou le mal, dont la partie la plus intraitable, la plus méchante,

la plus agissante, est Satan; d'un autre côté, l'intelligence suprême ou le bien, dont la partie la moins parfaite, la plus extérieure, quant au plérôme, est le créateur et le gouverneur du monde visible. Il n'est point de troisième possible. Marcion n'a pas pu, non plus, en admettre. Il paraît bien que, dans sa haine contre le dieu des Juifs ou le démiurge, il a évité de le mettre en rapport avec l'Être suprême, et a laissé croire qu'il lui était tout-à-fait étranger; mais il paraît aussi qu'il ne lui a pas assigné d'origine indépendante.

C'était là, sans doute, une lacune dans son système; mais ses disciples le sentirent sitôt, qu'ils s'empressèrent de la remplir d'une manière conforme aux antiques doctrines.

Apelles, successeur de Marcion, enseignait déjà que le démiurge était une puissance, un ange du Dieu parfait[1]. Il est vrai que Tertullien peint cet enseignement comme une déviation de la doctrine du maître, et semble attester par là que Marcion donnait une origine différente au Créateur; cependant le maître lui-même avait indiqué la voie au disciple, en comparant, en quelque

---

1 Tertull., *De præscript. adv. hæret.*, c. 34.

sorte, le démiurge avec un ange[1], en l'appelant un avorton (de l'Être suprême)[2], et en le rapprochant du Dieu de perfection par cet attribut de parfaite justice qui le caractérise[3]. Nous savons, d'ailleurs, par un contemporain de Marcion et de son disciple Appelles, que le chef de cette école n'enseignait que *deux principes.*[4]

Le premier de ces principes, l'Être suprême, n'a rien créé de sensible; il ne crée, en général, que par déploiement de ses puissances, et le monde, qui n'est qu'une partie du second principe, ou de la matière revêtue de forme, est trop contraire à sa nature, trop indigne de ses perfections, pour que sa main y ait touché.

C'est le démiurge qui a formé ce monde d'une partie de la matière éternelle et mauvaise qu'il avait obtenue, par convention, du principe du

---

1 Tertull., *Adv. Marc., lib. V, c.* 2.

2 Ἔκτρωμα, Titus Bostr., *In Canisii lection. antiq., ed. Basnage, lib. III, p.* 144.

3 Cette manière de voir me semble propre à rapprocher les sentimens divers de MM. Néander (*Genetische Entwickelung, p.* 287. *Kirchengeschichte, I, p.* 793) et Hahn (*Dissert. de gnosi Marcion.*, part. 1, p. 9; part. 2, p. 4, note 2).

4 *Eusebii Hist. eccl., V, c.* 13.

mal, et qu'il retient contre lui par la force. Ses intentions, en formant ce monde, étaient bornées, mais elles étaient justes[1]. Malheureusement il fut incapable de les réaliser, sa faiblesse n'ayant pu maîtriser entièrement ni la matière ni ses mauvais esprits, et ces esprits lui résistant encore sans cesse, détruisant quelquefois ses plus beaux ouvrages et y répandant toujours le plus de mal possible[2]. S'il avait eu plus de puissance, le monde serait meilleur qu'il n'est, quoique ses idées ne fussent point elles-mêmes de l'ordre le plus élevé.[3]

---

1 Marcion ne parle pas d'une chute du démiurge, et ne pouvait point en admettre sans dériver son origine de l'Être suprême. Ainsi, ni l'orgueil ni la jalousie satanique ne jouent aucun rôle dans ce système. Marcion simplifie les idées de ses prédécesseurs.

2 Marcion prenait l'idée d'esprit dans un sens très-étendu, en y comprenant non-seulement les principes destructeurs de la nature, qui sont des effets du génie du mal, mais encore les insectes et les reptiles dangereux, qui sont ses agens. Ephræm. Syrus, *vol. II*, *hymn.* 21, *p.* 483. Ce sont les dews du zoroastrisme. Voy. Zend-Avesta, v. I, 2.e part., p. 420; v. II, 158, 191, 195.

3 Dans d'autres systèmes, le démiurge agit d'après des idées supérieures qu'il ne comprend pas lui-même; ici c'est son propre génie qu'il suit.

La même impuissance se décèle dans la création et dans toute la destinée de l'homme que forma le démiurge. L'homme est, à la vérité, son plus bel ouvrage; il est fait à l'image de son maître; il doit le révéler, le représenter sur la terre : mais il a fallu le faire de matière, et il n'a pas été possible à son créateur de lui communiquer assez de force pour résister à ce que la matière renferme de vicieux.

Le démiurge n'a pu éloigner de son monde le principe du mal; l'homme ne peut pas éloigner de lui l'influence des mauvais élémens dont est formé son corps.

Les ames des premiers hommes étaient de la pure essence du démiurge[1]; mais le créateur lui-même leur ayant donné un commandement trop sévère, et le génie du mal les ayant engagés, sous la forme du serpent, à manger du fruit défendu, leur nature primitive fut altérée, et la rigoureuse justice de leur maître fit peser sur eux des maux physiques et moraux ineffables.

Marcion, d'accord avec les orthodoxes sur

---

1 Ailleurs le démiurge ne forme que le corps; le Dieu suprême lui communique le πνεῦμα. Voy. ci-dessus, Philon, les kabbalistes; et ci-dessous, les ophites, les sabiens, etc.

l'épreuve qui amena et le démon qui précipita la chute de l'homme, en différait totalement dans le jugement qu'il portait sur le créateur. Le démiurge, disait-il, avait donné à ses créatures un commandement qu'elles n'avaient pas la force d'observer; il ne les défendit pas contre une séduction que leur nature elle-même rendait déjà si puissante[1]; il agit donc envers elles avec autant de faiblesse que de dureté : s'il eût été sage, il eût prévu leur chute; s'il eût été bon, il l'eût empêchée.

Les générations qui succédèrent aux premiers hommes, sujets à la puissance des démons et de la matière, ne pouvaient guère valoir mieux que leurs pères. Il s'en trouva pourtant un petit nombre qui furent fidèles au démiurge, tels qu'Abel, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac et Jacob, qui, fuyant la commune idolâtrie, observèrent les commandemens du créateur et en furent adoptés, avec leurs familles, comme son peuple de prédilection. Il leur prodigua toutes sortes de faveurs terrestres, telles qu'il en pouvait accorder; mais sa rigoureuse justice les courba néanmoins sous les dures lois de Moïse, qu'il changea plu-

---

1 Tertull., *Adv. Marcionem, II, c. 4,* 5.

sieurs fois assez arbitrairement, et dont il n'adoucit le joug qu'en accordant aux Hébreux l'un des pays les plus fertiles, et en les appelant, après leur mort, dans le *Schéol*, au sein d'Abraham; tandis qu'il abandonnait toutes les autres nations au pouvoir de la matière et des démons, les punissant même rigoureusement pour leurs fautes. C'est ainsi qu'il traita particulièrement les Égyptiens et les Canaanites, les habitans de Sodome et de Gomorrhe, et qu'au déluge il allait faire périr le genre humain presque tout entier.

Les Juifs furent donc, tout malheureux qu'on les croie, les bienheureux de la terre, en comparaison des autres peuples. Pour les récompenser du peu de fidélité qu'ils montraient à son culte cérémoniel et pénible, leur Dieu forma le plan d'étendre un jour leur domination sur la terre; cependant il ne parvint pas à réaliser un projet qui flattait son amour-propre autant que le leur.

Il ne fut guère plus heureux dans l'accomplissement d'une prophétie encore plus importante, avec laquelle il tâcha de consoler leurs peines. Son fils devait leur apparaître, un jour, revêtu d'une haute puissance [1]; il devait réunir leurs

---

1 Marcion réunissait, dans ses idées sur le Messie du dé-

tribus éparses; fonder pour elles un seul empire sur toute la terre; juger sévèrement les payens, qui méprisaient son autorité; étendre sur le monde entier la domination du Dieu juste, et, au terme de la carrière terrestre, conduire tous les siens dans le sein d'Abraham.

La plus cruelle et la plus injuste des calamités allait peser sur la foule des nations auxquelles rien n'avait parlé au nom du démiurge, encore moins au nom du Dieu suprême [1]. Ce Dieu d'amour et de perfection ne put souffrir un tel désordre. Soit compassion pour la création du démiurge, qui jusqu'alors lui avait été entièrement

---

miurge, celles des Juifs, celles de quelques autres sectes gnostiques, et une partie de celles que donne l'évangile. Ce Messie devait arriver après les plus violentes commotions dans l'ordre moral et physique. Marcion avait ici en vue le tableau prophétique que Jésus-Christ trace lui-même au chapitre vingt-quatre de l'évangile de S. Matthieu, et en même temps il se conformait à l'idée de Simon, d'après laquelle il s'agissait, pour le Rédempteur, de corriger de grands désordres physiques et moraux.

1 Marcion expliquait la faiblesse des anciens systèmes de théologie, par la circonstance que l'Être suprême ne s'était point révélé avant l'apparition de Jésus-Christ. Tertull., *Adv. Marc.*, *I*, 18, 19; *IV*, 4, 25.

étrangère, soit sentiment de justice, il résolut d'appeler le genre humain tout entier à de plus hautes destinées, de se révéler lui-même aux hommes, et, loin de les éprouver encore une fois, comme le démiurge, par des lois pénibles, il voulut communiquer à tous ceux qui l'accueilleraient, sa sainteté et son bonheur.

Entièrement inconnu aux hommes [1], il ne pouvait s'introduire parmi eux qu'en prenant une forme humaine avec le nom et le caractère du Sauveur annoncé aux Juifs [2]. Cependant il ne se revêtit point réellement d'un corps tiré de la matière; il ne naquit point d'une vierge, pas même en apparence, une telle entrée dans le monde étant d'abord contraire à la nature des choses, et ensuite peu digne du Dieu des perfections [3]. Il quitta les cieux suprêmes, traversa ceux du démiurge, et se montra subitement dans

1 C'est absolument le πατὴρ ἄγνωστος des autres systèmes. Marcion lui donnait même l'épithète de ξένος, et quelquefois celle de ἐπερχόμενος.

2 *Ut per solenne apud Judæos et familiare nomen in eorum fidem irreperet*. Tertull., *Adv. Marc.*, *III*, 15.

3 Tertull., *Adv. Marc.*, *IV*, 19; *v. s. de carne Christi*, *c.* 7, 8.

la synagogue de Caphernaüm, la quinzième année du règne de Tibère.[1]

Esprit pur et salutaire[2], il s'annonça comme le fils, l'envoyé, le rédempteur ou le Christos du Dieu bon et inconnu[3], et se légitima par des miracles, ne pouvant ni ne voulant en appeler aux prophéties inspirées par le démiurge, qui se rapportaient au Christ de ce dernier, dont il venait précisément renverser la tyrannique domination.

---

1 Ainsi tombait tout ce que relatent les évangiles apostoliques sur la naissance et les premières années de Jésus-Christ.

2 Πνεῦμα μόνον, Epiph., 42, p. 342. *Spiritus salutaris*, Tertull., I, 19.

3 Marcion n'admettait qu'un seul Dieu, et l'on voit bien que, dans son opinion, le Christos n'est que la manifestation terrestre de l'Être suprême. Cependant il donna à cette manifestation même, à ce Dieu révélant Dieu, le nom de *fils*, d'*envoyé de Dieu*, de *Jésus* et de *Christos*. Il se flattait peut-être d'éviter ainsi quelques accusations d'hétérodoxie. On lui reprocha pourtant bientôt cette identité, cette non-distinction du père et du fils; on le considéra comme le précurseur de Praxéas et de Noétus, et, en général, de ces *Patripassiens*, qui, ne distinguant pas assez le père du fils, semblaient enseigner que le père avait souffert.

C'est à renverser cette domination que tendirent tous ses efforts; c'est pour cela qu'il annonça un autre Dieu [1]; qu'il appela tous les peuples, avec les Juifs, à un bonheur non-seulement terrestre, mais éternel et céleste; qu'il n'observa ni la loi du saint jour ni les autres dispositions du mosaïsme; qu'il encouragea ceux qui s'élevaient, comme lui, au-dessus de ces lois; qu'il fonda une nouvelle société morale, entièrement différente de celle du démiurge [2]; qu'il choisit pour ses coopérateurs des hommes qui n'avaient joué aucun rôle dans les anciennes institutions; qu'il changea jusqu'aux noms qu'avaient portés auparavant quelques-uns d'entre eux, et qu'enfin il leur donna, en les chargeant de leur mission,

1 S. Jean lui-même, n'ayant été que le dernier des prophètes du démiurge, et ne prêchant que le Messie de ce dieu, ne comprit pas Jésus-Christ; et c'est pour cela que, bientôt, il témoigna sa surprise en l'entendant enseigner des choses si nouvelles.

Marcion s'attachait ainsi aux moindres circonstances favorables à ses conceptions.

2 Tertull., I, 23; III, 4; IV, 7, 8. C'est pour cela aussi que Marcion se plaignait des orthodoxes, qui altéraient de nouveau les institutions du Dieu suprême, en s'attachant trop à celles du judaïsme.

des préceptes entièrement opposés à ceux que le Dieu juste avait jadis donnés aux siens.[1]

Marcion, pour mieux faire ressortir les différences les plus caractéristiques qu'il remarquait entre les deux ordres de choses, composa un traité particulier sous le titre d'*Antithèses.*[2]

Ces antithèses, qui accompagnaient son code, formaient, sans doute, une sorte d'introduction dogmatique à ce recueil, afin d'indiquer le point de vue sous lequel il convenait de l'envisager[3]; et les contradictions entre l'ancien et le nouveau

---

1 Tertull., IV, 24; V, 13. C'est une allusion aux ordres que le peuple d'Israël reçut de Jéhovah, à la sortie d'Égypte, relativement à la vaisselle d'or et d'argent des Égyptiens.

2 Tertull., IV, 1. *Cf.* le Dialogue *de recta fide;* Paulus, *Exegetisches Conservatorium, Heidelb.*, 1822, *p.* 146; Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus, nunc... restitutus; Kœnigsb.*, 1823.

3 Voici la définition qu'en donne Tertullien : « *Opus ex* « *contrarietatum oppositionibus et ad separationem legis et* « *evangelii coactum : qua duos deos dividens, proinde diversos,* « *alterum alterius instrumenti, vel (quod magis usui est di-* « *cere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum an-* « *titheses credendo, patrocinaretur. Adv. Marc., IV,* 1.» Nous devons être surpris d'autant moins de voir l'évangile de Marcion précédé d'une sorte de dogmatique, qu'il accompagnait tout son code de notes et d'interprétations.

Testament, que Marcion remarquait dans les notes jointes à son code, n'étaient que le détail et la continuation des principes établis dans l'introduction.

Les nombreuses différences que Marcion signale entre les deux codes et les deux dieux, ou que, suivant ce chef de parti, le Christos établit lui-même, paraissent s'être réduites à quelques points principaux.

1.° *Le créateur des choses visibles s'était montré juste et de bonne intention, mais pourtant d'une grande rigueur et d'une plus grande faiblesse.* [1]

L'Être suprême, au contraire, tel qu'il se ré-

---

1 C'est ce que Marcion prouvait, en montrant que le Créateur était l'auteur de beaucoup de maux; qu'il en convient lui-même par ses propres organes (Isaïe, 45, 7); qu'une fois il essaya même de détruire le genre humain, en s'apercevant qu'il l'avait mal fait; qu'une autre fois il conseilla aux siens le vol et la fraude (sortie d'Égypte); qu'en un mot, il n'était ni d'une parfaite sagesse, ni d'une haute puissance, ni d'une véritable bonté: qu'au contraire il était vain, léger, imprévoyant, changeant, irascible; jurant, et cela par lui-même, etc. En effet, Marcion articula contre les codes et les institutions judaïques plus d'accusations ou, si l'on veut, plus de blasphèmes qu'il n'en est sorti de la bouche des *libres penseurs* ou des *esprits forts* du dix-huitième siècle.

véla dans Jésus-Christ et dans son enseignement, est de toute perfection.[1]

2.° *L'envoyé de l'Être suprême, Christos, s'est montré entièrement différent de l'envoyé que le démiurge avait fait annoncer aux Juifs par ses prophètes.*[2]

3.° *La doctrine qu'enseigna le Dieu suprême fut également contraire à celle qu'avait fait enseigner le créateur.*[3]

---

1 Marcion prouvait cette antithèse, en montrant que l'Être suprême ne souffrit pas l'exécution des projets du démiurge, qui auraient rendu si malheureuse la majorité du genre humain.

2 Ici Marcion allait jusqu'à soutenir que les deux Messies avaient des noms différens. Citant Isaïe, 7, 14 et 8, 4, il fit valoir que le Sauveur ne s'était ni nommé *Immanuel*, ni occupé de *conquêtes*. Il trouvait les mêmes contradictions dans le plan des deux envoyés, l'un étant annoncé pour la restauration de l'empire judaïque, l'autre pour le salut de tous les peuples. D'ailleurs, le Sauveur du démiurge était promis comme fils de David; celui du père inconnu déclara qu'il n'était point fils de David, et qu'il venait commencer un règne tout nouveau. Il agit tout autrement, il parla tout autrement et finit tout autrement qu'on ne s'y était attendu.

3 Le Créateur avait fait professer la maxime *un œil pour un œil, une dent pour une dent*; le Christ ne voulut pas

4.° *Les adorateurs de l'une et l'autre de ces divinités en démontrent aussi la différence par la différence de leurs principes, de leurs mœurs et de leurs actions.* [1]

Dans le système de Marcion, Jésus-Christ lui-même, ainsi que ses apôtres, avait établi cette opposition formelle entre l'ancien et le nouvel ordre des choses. Il en avait même indiqué l'in-

---

même qu'on rendît une injure. Le prophète du premier avait dit, du ton le plus offensif : *Mon arc est tendu et mes flèches sont aiguisées ;* l'apôtre du Christ dit, au contraire : *Revêtez-vous de l'armure de Dieu, pour que les traits de feu du malin puissent s'amortir contre elle.* Le démiurge avait demandé des offrandes et des sacrifices, et prescrit les œuvres les plus minutieuses ; le Dieu suprême ne veut que les sentimens du cœur. Le créateur du monde visible avait ordonné les actes vulgaires de la multiplication de l'espèce humaine ; l'Être suprême réprouve l'union conjugale, comme une œuvre d'impudeur (Luc, 20, 34). Le père inconnu veut même être adoré d'une manière nouvelle (Luc, 11).

1 Les partisans du Créateur, disait Marcion, ont rejeté l'envoyé de l'Être suprême sur la terre ; ils l'ont tué ; et Abel, Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David et Salomon ont fait la même chose, lorsqu'il est descendu aux enfers délivrer les ames des morts ; Caïn, Ésaü et d'autres adversaires du démiurge ont reconnu le Christ.

tention avant de la réaliser; il avait dit qu'on ne dépose pas le nouveau vin dans des vases anciens; bientôt il avait ajouté, que personne ne peut servir deux maîtres; que le Père éternel est le seul être bon. Un de ses apôtres avait déclaré en somme, que la lettre (la loi) tue et que l'esprit vivifie : c'était dire clairement que la législation de Moïse laissait l'homme dans la mort, ou dans l'ignorance et dans les vices, tandis que la sublime révélation du Christos donne le πνεῦμα de la vie divine.[1]

La différence entre l'ancienne et la nouvelle institution, entre la doctrine du Créateur et celle de l'Être suprême, fut saisie par les auditeurs de Christos, dès sa première leçon à la synagogue de Caphernaüm. Leur étonnement fut général, lorsqu'ils entendirent son noble discours contre la loi et les prophètes[2]. Ils furent plus surpris encore quand ils le virent opérer, d'un seul mot, ces miracles qui guérissaient tant de malheureux que n'avait pu soulager le Créateur; quand ils

---

1 Tertull., *Advers. Marcionem.* Épiphane, *Hæres.*, 42. Pseudo-Origenes, *Dial. de recta fide.*

2 Évangile de S. Luc, 4, v. 32. Tertull., *Adv. Marc.*, *IV*, 7.

l'entendirent commander le calme aux flots et aux orages soulevés par l'ancien Dieu.

Ce Dieu, ainsi que le dernier de ses prophètes [1], fut alarmé en voyant les œuvres de cet envoyé d'un Dieu supérieur, dont jusqu'alors il avait ignoré jusqu'à l'existence; il résolut d'expulser cet étranger du monde qu'il gouvernait : il se trompa pourtant dans les mesures qu'il fit prendre pour le conduire sur la croix [2]. La mort ne pouvait affecter un être purement spirituel, et le Christos suprême ne s'y soumit que pour achever sa rédemption, arracher tous les hommes au pouvoir du Créateur, et les adopter comme les enfans du père parfait, comme les héritiers de ses félicités éternelles. [3]

La mort du Sauveur avec ses suites était l'un des points les plus délicats de ce système. Mar-

---

1 S. Jean-Baptiste, qui, dans le système de Marcion, se trompait entièrement, en croyant prophétiser l'arrivée de l'envoyé du démiurge.

2 Dans la plupart des autres systèmes gnostiques, le démiurge et les anges qui gouvernent le monde se soumettent au Rédempteur.

3 Suivant Marcion, les vrais chrétiens peuvent, seuls, donner à Dieu le nom de *père*, nom inconnu dans ce sens, comme l'être qu'il désigne, avant Jésus-Christ. Iren., V, 4.

cion la considérait, avec les orthodoxes, comme le sceau de la rédemption; mais il entendait ce mot tout autrement qu'eux; tandis que, par la rédemption, les premiers se croyaient réconciliés avec le Créateur et ramenés à son amour, Marcion ne pensait qu'à l'affranchissement de l'ancienne loi. Il ne pouvait pourtant pas admettre la réalité du sacrifice, n'attribuant au Christos qu'une apparence de corps; et de là naissait l'un des plus graves inconvéniens pour son système. C'en était un bien grave, en effet, que d'attribuer un résultat si positif, une réalité si fondamentale à une simple apparence de mort! L'embarras de Marcion devait être d'autant plus grand, qu'avec l'apôtre S. Paul il reconnaissait, dans les souffrances du Rédempteur, la partie la plus essentielle de son œuvre. Il serait donc curieux de savoir comment le chef d'une telle doctrine a su en pallier les inconséquences; malheureusement on remarque ici l'une des plus fortes lacunes dans les renseignemens que nous donnent les adversaires de Marcion. On voit, du reste, dans tous les siècles, des théosophes non moins ingénieux que Marcion, se payer, comme lui, de paroles et de distinctions, dans les parties les plus importantes de leurs enseignemens.

Après sa mort dans la création visible, le Rédempteur, touché de compassion pour les anciennes générations, descendit aussitôt dans les régions inférieures, où se trouvaient, dans des lieux divers, ceux que récompensait ou que punissait le démiurge. Il leur prêcha le Dieu inconnu; mais les premiers, contens de leur sort, le rejetèrent; les autres, au contraire, saisirent avidement un ordre de choses qui les délivrait de leurs souffrances. Caïn et ses descendans, qui avaient péri au déluge; les Sodomites et les Égyptiens, qui avaient subi de si rudes châtimens, furent emmenés par le Christ dans ses célestes demeures.[1]

Celle des opinions de Marcion qui peut le plus nous surprendre, c'est celle que les hommes du démiurge qui, n'ayant pas participé, ou ne voulant, à aucune époque, participer à la grande rédemption, doivent attendre l'arrivée du Messie qu'ont prophétisé les organes de leur maître. Cet envoyé viendra, tôt ou tard, réunir ses partisans,

---

1 Iren., I, 29; IV, 18. Epiph., 42, p. 305. Origen., Περὶ ἀρχῶν, II, 5. C'est l'une des idées les plus hardies de ce système, et l'une des analogies les plus frappantes avec celui des sectes ophitiques, avec lesquelles S. Théodoret paraît aussi confondre les marcionites. *Hæret. fab.*, *lib. I*, 24.

les ramener dans la Palestine, et leur soumettre les autres peuples[1]. Ici Marcion, le plus ardent ennemi des Juifs, partage la plus aveugle et la plus permanente de leurs espérances, celle de la venue du Messie tel qu'ils le veulent, et non tel que l'ont eu les chrétiens. C'est ainsi que se rencontrent dans les mêmes systèmes les dogmes les plus opposés.

Cette opinion se recommandait, au surplus, par l'observation que l'empire du démiurge ne fut pas détruit entièrement par celui de l'Être suprême, et que ce dernier ne répand ses bienfaits que sur ceux qui les adoptent librement.

Ces bienfaits sont pourtant d'un prix infini. A la vérité ils ne concernent que l'ame; le corps, appartenant à la matière, doit périr[2]; mais l'ame du véritable chrétien, adoptée, à titre d'enfant, par l'Être suprême, à qui elle était si long-temps étrangère, reçoit de lui le πνεῦμα de la vie divine; est conduite et fortifiée, par ce don, dans une vie pure et sainte, analogue à celle de Dieu,

---

1 Tertull., *Adv. Marc.*, *III*, 3; *IV*, 24.

2 Ce dogme est l'un de ceux que les adversaires de Marcion lui reprochent le plus, en établissant celui de la résurrection des corps.

et si elle achève ainsi sa carrière terrestre dans la charité, la chasteté, la sainteté, elle se dégagera un jour de son enveloppe matérielle, comme le grain mûr se détache de sa tige, comme le poussin s'échappe de sa cage, et, semblable aux anges, elle prendra sa part aux félicités du père bon et parfait, revêtue d'un corps ou d'un organe aérien également semblable à celui des anges.

C'est là la plus noble des métempsycoses; c'est aussi l'idée la plus simple de cette doctrine; c'en est probablement l'idée primitive; la migration des ames par les corps des animaux n'en est que le développement, prenant sa source dans cette grande idée, que tout ce qui a vie dans la création est émané de la source de toute vie, doit y rentrer un jour, et y tient constamment d'une manière quelconque; en sorte que, si les ames reléguées dans des corps humains sont des ames à l'épreuve, celles reléguées dans les corps des animaux sont des ames plus coupables, qui gémissent dans des épreuves plus dures.

Cette idée toute entière n'entrait pourtant pas dans le système de Marcion[1]. Les ames ne sont

---

1 S. Épiphane dit, il est vrai, formellement: *Ce misérable*

pas des anges tombés; elles n'ont jamais été beaucoup plus parfaites qu'elles ne sont; elles sont même appelées, par un Dieu supérieur, à un état plus parfait que celui pour lequel leur auteur les avait créées.

C'est en peignant cette condition supérieure et les moyens d'y arriver; c'est en traçant l'idéal de la perfection morale de l'homme et les devoirs qui en découlent, que Marcion est dans son véritable élément. Son ame toute entière est à la

---

pense, avec ses adhérens, que les hommes ont la même ame que les animaux (ὅτι ἡ αὐτὴ ψυχὴ ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ζώοις ὑπάρχει). *Hæres.*, 42, *p.* 330. Mais aucun autre ancien ne lui adresse ce reproche; et il doit être d'autant plus mal fondé, que la métempsycose est incompatible avec ce système. Si Marcion avait adopté deux ames, l'une rationnelle ou pneumatique, l'autre sensitive ou hylique, on pourrait admettre, avec M. Hahn (*Marcions Evangelium, p.* 81), que c'est la dernière que l'homme a de commun avec l'animal, et qu'en se dissolvant elle rentre dans la totalité des corps; mais cette hypothèse est encore contraire au système de Marcion. L'homme n'y a qu'une seule ame, et elle lui est donnée par le démiurge : c'est même ce qui caractérise cette anthropologie. Il faut donc croire que S. Épiphane s'est trompé, pour avoir voulu rendre raison du principe qui portait Marcion à s'abstenir de la chair des animaux.

religion, au monde supérieur, et par conséquent aux renonciations à ce monde, à l'ascétisme, à la sainteté. Seulement sa théorie pèche par la base. Elle prend l'homme tel qu'il est; mais elle le condamne tel qu'il est; elle en renie la moitié. Le corps, avec tous ses admirables organes, est essentiellement vice et mal : donc toute la vie extérieure est à proscrire, sauf ce qui est nécessaire à sa conservation jusqu'au terme de la mort.[1] A mesure que la vie matérielle est combattue, la vie spirituelle fleurit. Ainsi, les actions du mariage, entretenant des impressions sensuelles, sont proscrites; l'alliance conjugale est permise, mais, dans cette union même, la continence est si bien un devoir, que ceux qui s'y refusent ne peuvent participer ni à la sainte cène, qui communique le πνεῦμα de l'Être suprême, ni même au baptême, qui est le premier acte de renonciation au Créateur et à son monde.[2]

---

1 Ce principe est même une inconséquence, une absurdité, dans le système de Marcion : la conservation du corps est une concession, une œuvre de faiblesse faite au démiurge.

2 Ici Marcion s'accordait parfaitement avec l'école de Syrie : comme elle, il tendait à la cessation de l'espèce humaine, ou de l'existence d'ames alliées au mal, à la

Les marcionites ne se bornaient pas à cette abstinence; ils évitaient la chair des animaux, qui nourrit le corps trop abondamment[1]. Ils se contentaient, ordinairement, d'eau, de lait, de pain, de miel et d'huile, objets de nourriture qu'ils trouvaient cités dans les évangiles; souvent ils jeûnaient et combattaient la chair par toutes sortes de privations; ils méprisaient les plaisirs des yeux, tels que les spectacles, qui réveillent si souvent les passions et qui flattent les sens dans tous les cas; ils se distinguèrent toujours par la simplicité de leur costume et la gravité de leurs mœurs. Leur vie était une sorte de protestation contre les principes et la conduite licencieuse de quelques partisans du gnosticisme égyptien de cette époque.

Les dehors d'une piété aussi recherchée se joignant à des vertus plus méritoires, firent estimer les marcionites même par ceux qui s'alarmaient de leurs erreurs, et leur valurent quel-

---

matière. Le baptême était, en même temps, une renonciation au péché, et pouvait se répéter, à ce titre, plus d'une fois. Epiph., 42, p. 304.

1 Ils ne se permettaient que le poisson, en citant l'exemple de Jésus-Christ.

ques éloges même de la part des écrivains qui leur prodiguaient le plus d'injures [1]. Il est inutile de dire que d'autres leur reprochaient le tout comme une hypocrisie d'autant plus perfide, qu'elle leur attirait plus de partisans. [2]

Un chef qui ne recevait de néophytes qu'autant qu'ils s'engageaient à la continence; qui les plaçait dans la classe des catéchumènes tant qu'ils n'étaient pas en état de la pratiquer; qui replaçait plusieurs fois sur le seuil de ses mystères ceux qu'il y avait déjà reçus; qui enseignait, en général, qu'il n'y a de mérite que dans les seules actions faites pour l'amour de Dieu, ne devait pourtant pas être accusé d'employer la séduction pour grossir son parti. [3]

---

1 Tertull., *Adv. Marc.*, *I*, 27, 28, *v.* 8. *De præscript.*, *c.* 30. Origenes, *Homil. VII in Ezechiel*, *p.* 382, *t. III*, *ed. la Rue.*

2 Éphrem, *t. II*, *hymn.* 50, *p.* 548, *D.* Il faut avouer aussi que l'ascétisme des marcionites les conduisit à des conséquences singulières. Les hommes se coupaient les cheveux, comme inutiles à l'ame (Epiph., *Hæres.*, 42, *p.* 361), et par allusion à une idée de S. Paul (I.re Cor., 11, 7).

3 Tertull., I, 24, 29; IV, 34. Clemens Alexandr., *Strom.*, *III*, *p.* 431. *Cf.* Beausobre, Histoire du manichéisme, I, p. 122. Les catéchumènes des marcionites étaient, au reste, admis comme spectateurs à toutes les

Son parti grossit néanmoins avec rapidité, et il y avait aussi de la séduction dans l'enseignement de cette école : il frappait par sa nouveauté, sa hardiesse, sa conséquence ; il entraînait par la piété qu'y joignait son chef. Dans tous les temps un homme de génie doit trouver des partisans, lorsqu'il enseigne de cette manière. Or, l'enseignement de Marcion était incontestablement de cette nature.

Sa doctrine était *neuve*, *hardie*, *conséquente*.

Philon l'avait préparée, en montrant, par ses interprétations allégoriques des anciens codes, que leur sens naturel était quelquefois choquant. S. Paul l'avait préparée encore plus directement, en combattant le particularisme des chrétiens judaïsans ; en leur prouvant que le mosaïsme n'avait été que transitoire, tandis que le christianisme était universel ; que le mosaïsme n'avait été que le type, tandis que le christianisme était la chose. C'était là établir une antithèse formelle entre l'une et l'autre religion. Aussi les chrétiens se partagèrent-ils bientôt en deux grandes sec-

---

cérémonies du culte, tandis que, dans beaucoup de communautés apostoliques, on ne célébrait les mystères qu'après leur retraite.

tions : les chrétiens *purs* et les chrétiens *judaïsans*. La doctrine de Marcion était donc préparée. Cependant elle était encore neuve, car Marcion fit un pas immense au-delà des idées de tous ses prédécesseurs, en admettant que les deux religions n'avaient rien de commun l'une avec l'autre; que leurs auteurs mêmes étaient des divinités entièrement différentes; que le fondateur de la seconde, loin d'être l'envoyé de celui qui avait donné la première, lui était inconnu, et était son adversaire sous tous les rapports.

Quelques docteurs gnostiques avaient eu, avant Marcion, l'idée que le Dieu des Juifs n'était qu'une divinité secondaire, le chef des anges créateurs et gouverneurs du monde; mais aucun de ces théosophes n'avait fait de cette hypothèse ce qu'en fit Marcion; aucun ne l'avait choisie pour la base de tout son système; aucun n'en avait tiré les mêmes résultats; aucun ne l'avait présentée avec une telle conséquence. Marcion dédaigna leurs opinions[1]; il se fit un système à

---

1 S. Théodoret, I, 24, rapporte que Cerdon enseignait des choses analogues; mais nous avons déjà dit que nous considérons comme un seul système les doctrines de ces deux gnostiques.

lui, un *évangile* et un *apostolos* pour ce système, et exécuta tout cela avec une telle fidélité à son principe fondamental, avec un tel mépris pour tout ce qui contrariait ses vues, que l'histoire des systèmes n'offre rien d'analogue à ce phénomène.

L'idée profonde qui dominait sa vie toute entière, celle que la vie elle-même n'est qu'un combat où il s'agit de vaincre l'auteur de nos jours et les hommes dont il nous environne, lui inspirait ce courage, cette hardiesse qui ne se démentirent jamais.[1]

Cette hardiesse, cette conséquence, cette nouveauté de doctrine, ne seraient pourtant que des torts, même aux yeux de la postérité, si la piété la plus délicate et la plus pure n'eût guidé chacune des spéculations de ce docteur. Les spéculations furent proprement ce qu'il poursuivait le moins; il s'y laissait conduire comme à des conséquences, à des résultats inévitables; mais c'était moins par des besoins d'esprit que par des besoins de cœur.

---

1 C'est peut-être ce stoïcisme de conduite qui a fait dire à Tertullien que Marcion étudia la philosophie du portique, et surtout la dialectique, pour mieux établir son schisme. *De præscript.*, 30.

Si tel fut l'enseignement de Marcion, on conçoit qu'il se soit fait un grand nombre de partisans sans autre séduction que celle de sa personne[1]; ce que l'on ne conçoit pas, c'est que Marcion ait pu devenir infidèle à son système. Tertullien dit néanmoins formellement, qu'il promit plusieurs fois de renoncer à ses erreurs; que plusieurs fois il fut rétabli dans la communauté chrétienne, et qu'enfin il venait de promettre d'y ramener ses disciples, lorsque la mort termina sa carrière.[2]

Il faut croire, si ce n'est pas là une tradition dénuée de fondement, que Marcion, ainsi que Bardesanes et plusieurs autres gnostiques, était persuadé que la grande communauté chrétienne n'était pas encore assez mûre pour comprendre sa doctrine, et qu'en attendant il fallait demeurer dans son sein, pour lui conserver des hommes

---

1 L'enseignement de Marcion est celui de tous qui se concilie le moins avec des moyens vulgaires de séduction. Il réfute par lui-même le reproche fait à son auteur d'avoir envoyé, avant lui à Rome, une femme pour y préparer les esprits. Hieronym., *Epist. ad Ctesiph.*, *t. II*, *p.* 253.

2 Tertull., *De præscript.*, 30. On peut comparer les Annales de Baronius, aux années 147, 167; les Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique, par Tillemont, vol. V, p. 181; et le Dictionnaire de Bayle, au mot *Marcionites*.

qui pussent l'initier un jour dans des mystères plus élevés.

Marcionites. Les marcionites ne réalisèrent point ce projet de leur chef, si tant est qu'il l'eût formé. On pourrait dire, dans ce cas, qu'ils furent plus fidèles que lui-même à l'opposition qu'il avait élevée. Ils ne s'attachèrent pourtant pas en esclaves à sa doctrine; ils la modifièrent, au contraire, avec la plus entière indépendance, jusque dans ses dogmes les plus essentiels. Marcion ne s'étant attaché qu'à la partie pratique du système, ils durent songer nécessairement à remplir les lacunes de la partie spéculative.

D'abord, quelques-uns d'entre eux pensaient que sa critique n'avait procédé, dans les saints codes, ni avec assez de rigueur ni avec assez de conséquence, et qu'il avait conservé dans son recueil des paroles que l'on pouvait citer contre ses opinions. Ils supprimèrent ces passages [1]. Ils s'aperçurent ensuite que les évangiles rejetés par leur maître renfermaient des récits qui se conciliaient mieux avec leur système que les récits

---

1 Tertull., *Adv. Marc.*, *IV*, 5. Orig., *Contra Celsum*, *lib. II*, *cap.* 27. *Dial. de recta fide*, *pag.* 867. Ephræm., *Hymn.* 21.

analogues de leur évangile de prédilection, et ils n'hésitèrent pas à substituer les premiers aux seconds. C'est ainsi qu'ils préférèrent plusieurs fois S. Matthieu à S. Luc. Enfin, ils intercalèrent dans la narration de ce dernier quelques parties de S. Jean, qui semblaient de nature à remplir des lacunes. C'est ainsi qu'ils s'emparèrent du dix-huitième verset, chapitre premier; du vingt-huitième, chapitre sept; du dix-neuvième, chapitre huit, et de quelques autres, qui pouvaient prouver, à ce qu'ils imaginaient, que le Sauveur des chrétiens était venu pour révéler un Dieu entièrement inconnu; que les sages les plus éclairés de la Judée et de sa capitale n'avaient pas connu ce Dieu, et qu'il n'était pas le fils du créateur des choses visibles.

Il y a plus, ils reçurent dans leur évangile des passages entièrement contraires à leurs idées, avec la seule précaution de les altérer au point de les faire parler en leur faveur. C'est ainsi qu'en place de la déclaration formelle de Jésus-Christ, qu'il n'était pas venu pour *dissoudre la loi*, mais pour l'*accomplir*, ils mirent celle qu'il était venu, non pour accomplir, mais pour dissoudre la loi.[1]

---

1 *Dial. de recta fide*, p. 830.

C'étaient là des travaux qui tendaient à consolider la doctrine de Marcion. Les marcionites établirent bientôt des enseignemens qui tendaient à la réformer, et, dans ces dernières tendances, ils s'éloignèrent les uns des autres au même degré qu'ils s'éloignaient tous de leur chef. Ceux d'entre eux qui acquirent le plus d'influence dans leur parti et le plus de célébrité en dehors, furent Marcus, Lucain et Apelles. Potitus, Syneros, Prépon et Python formèrent aussi de petits partis, en se rattachant, en quelque sorte, à Marcion; mais ils excitèrent si peu les craintes ou l'attention des orthodoxes, qu'à peine ces derniers nous en parlent.[1]

Marcus, dont le nom se rencontre fréquemment dans l'histoire du gnosticisme[2], et qui figure sous son nom dans l'un des monumens les plus curieux qui nous soient restés sur les doctrines des marcionites[3], paraît s'être trouvé plus sou-

---

1 Théodoret, *Hœret. fabul.*, *lib. I*, *c.* 25.

2 On connaît trois docteurs gnostiques du nom de Marcus. Premièrement, le nôtre; ensuite, un disciple de Valentin, le plus célèbre des trois; enfin, un théosophe de Memphis, qui est allé, au quatrième siècle, fonder en Espagne la secte des agapètes.

3 J'entends le Dialogue *de recta fide*, qui est faussement

vent en Syrie qu'à Rome, où s'était réfugié son maître. Il adopta, au moins en pneumatologie et en anthropologie, les idées fondamentales du gnosticisme syrien.

Son maître enseignait que le démiurge avait fait l'homme à son image, et lui avait donné une ame tirée de son être : Marcus enseigna que l'homme était, en sortant des mains du créateur, un être tout-à-fait misérable; qu'il ne possédait pas d'ame intelligente, n'ayant que le principe

---

attribué à Origène, et dont l'auteur pourrait être Maxime, écrivain chrétien du temps d'Origène. En effet, Eusèbe cite de lui des Traités sur l'*origine du mal et de la matière*, question fort agitée, dit-il, par les hérétiques. (*Hist. eccl.*, *V*, 27. *Cf. Præp. evangelic.*, *VII.*) Il y a pourtant dans ce morceau des opinions postérieures à l'époque d'Origène.

Quoiqu'il soit peu étendu, ce Traité se subdivise en trois dialogues, dont le premier est dirigé contre les marcionites qui adoptent trois principes; le second, contre ceux qui en adoptent deux; le troisième, contre les bardesanites. Les interlocuteurs de ces dialogues sont à peu près aussi historiques que ceux de Platon et de Cicéron. Ce sont Adamantius ou Origène; Mégéthius, marcionite d'ailleurs inconnu; Marcus, celui dont nous parlons; Marinus, bardesanite inconnu ou imaginaire; Droserius, valentinien; Valens, chef d'une secte particulière; Eutrope, juge, dont nous ne savons pas davantage.

animant, ψυχὴ; que le Dieu de bonté et de perfection, en voyant cette créature se tordre et se traîner dans sa misère, lui envoya le principe de la vie intellectuelle et divine, πνεῦμα.[1]

Ce sont là évidemment les idées de Bardesanes et de Saturnin, et l'on voit par elles l'école de Marcion se rattacher à l'Égypte judaïco-grecque de Philon, ainsi que cet auteur se rattachait lui-même, par le platonisme, à l'antique et mystérieuse psychologie de la Grèce.

Marcus admettait, comme son maître, une chute par suite du péché; mais il différait encore de Marcion, en enseignant que, par la chute, l'homme perdit le *pneuma*, et que la rédemption seule peut le lui rendre.

C'était articuler plus clairement que Marcion la nature de la chute et celle du bienfait de la rédemption.

Quant à la nature du *Pneuma* et de la *Psychè*, Marcus, fidèle aux anciens théosophes, enseignait que le principe pneumatique est seul immortel, le principe psychique étant périssable. Il en résultait, avec une rigoureuse conséquence, le dogme

1 *Dial. de recta fide*, p. 826, *A.*

que tous ceux qui ne participeraient pas à la rédemption s'anéantiraient à la mort, n'ayant pas reçu le principe pneumatique.[1]

Cette doctrine avait l'avantage de pouvoir s'appliquer à une foule de passages des saints codes sur la nature et les effets du pneuma.

Lucien ou Lucain[2], autre marcionite, qui s'éloigna également de Marcion et de Marcus, adopta une partie de cette doctrine. Il nia non-seulement

---

1 *Dial. de recta fide, p.* 826, *A, et passim.* Ce document, dans la seconde section, attribue à Marcus plusieurs opinions qui, sans avoir rien de nouveau dans ce système, y sont exposées avec une franchise remarquable. Par exemple, *il n'y a que deux principes; il n'y en a pas trois; ils sont tous les deux éternels, tous les deux infinis; ils ne se rencontrent pas. Les hommes appartiennent au mauvais principe; ils ont manqué à ce principe, et c'est le bon qui leur pardonne: le bon ne juge personne;* etc. Marcus y joue, au reste, le rôle du *niais de la troupe;* il n'est cité que pour *s'ouïr condamner; il est toujours battu.* Vient ensuite Mégéthius, avec ses *trois* principes, se faire battre et condamner à son tour. En effet, Eutrope le juge se lève à la fin, et dit : *Je prends* Marcus, Mégéthius et tous ceux qui sont de leur avis, pour des *sots* (*ἠλιθίους*).

2 Origène (*Contra Celsum, III*, 27) et S. Épiphane (*Hæres.*, 43) le nomment λουκιανὸς. Tertullien (*De resurr. carnis, c.* 2) l'appelle *Lucanus.*

la résurrection de la chair, dogme que les orthodoxes établissaient avec tant de zèle, mais encore la perpétuité du principe psychique, ce qui les remplissait d'horreur.

Les autres enseignemens qui caractérisaient Lucien nous sont inconnus. Se rapprochait-t-il des gnostiques de la Syrie, comme Marcus, ou de ceux de l'Égypte, comme Apelles? Tertullien n'en parle pas; Origène se borne à dire qu'il fit violence aux codes, comme Valentin et Marcion; S. Épiphane est plus long à réfuter qu'à exposer ses principes [1]. Lucien formait cependant une secte spéciale; S. Épiphane le dit expressément; il est vrai qu'il ajoute que, de son temps, elle n'existait plus. [2]

Apelles, le plus célèbre des trois marcionites que nous nommons spécialement, avait connu le *maître* à Rome, et s'y était distingué par l'attachement qu'il lui avait voué : il ne fut pourtant

---

1 Il lui attribue la doctrine des trois principes et la proscription du mariage, dans l'intention de nuire à l'ordre établi par le Créateur.

2 Lucien et Leucius paraissent bien être le même marcionite. Grabe conjecture que les *Actes de l'apôtre S. Thomas* pourraient être de ce Leucius. Grabe, *Spicileg.*, *t. I*, *p.* 124, 128. Thilo, *Acta S. Thomæ, apostoli*, *p.* 172.

pas plus fidèle à sa doctrine que ne le furent Marcus et Lucien. Le plus illustre de tous les gnostiques, Valentin, qu'il vit sans doute à Rome, puisqu'il y était en même temps que Marcion, paraît lui avoir inspiré le désir d'étudier la gnose d'Égypte à sa source, et ces études modifièrent nécessairement son système.

L'exemple du plus orgueilleux de tous les théosophes de ces temps, celui de Simon le magicien, qui avait été la *grande puissance de Dieu*, et qui avait voué toute son existence à Hélène-Ennoia, paraît avoir exercé également de l'influence sur l'imagination d'Apelles : il se mit dans des rapports analogues, et établit des prétentions que les gnostiques ne formaient plus habituellement.

Il se prétendit inspiré, ou du moins éclairé, par les révélations [1] d'une femme nommée Philoumène, pour laquelle il manifestait la vénération la plus profonde, et qui était effectivement, sous le rapport des mœurs, le parfait opposé d'Hélène-Ennoia. [2]

Ce qui prouve qu'il était moins inspiré par

---

1 Φανερώσεις.

2 Voy. ci-dessus, p. 202. Les contemporains d'Apelles ont généralement respecté cette liaison. Il est vrai que l'ar-

Philoumène que par l'école d'Alexandrie, c'est sa doctrine, qui rappelle souvent celle de Valentin et celle des ophites.

Il n'admettait ni trois, ni même deux principes, mais un seul : le Dieu bon et parfait, puissance sans nom, qui ne s'occupe pas de ce qui se passe dans le monde, et qui ne l'a point fait;

---

dent Tertullien la blâme sévèrement. « *Lapsus in fœminam desertor continentiæ marcionensis*, dit-il d'Apelles (*Præscr.*, 30. *Cf.* 6), *ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. Inde post annos regressus non melior, nisi tantum qua jam non Marcionites, in alteram fœminam impegit, illam* virginem *Philumenen postea vero immane* prostibulum *et ipsam, cujus energemate* (puissance démoniaque) *circumventus quæ ab ea didicit Phaneroseis scripsit.* » Ce jugement de Tertullien n'est pourtant qu'individuel; l'un des plus constans adversaires d'Apelles, Rhodon, nous le fait connaître comme un homme de mœurs irréprochables. (Euseb., *Hist. eccles.*, *V*, 13.) En effet, Apelles paraît n'avoir eu pour Philoumène qu'une superstitieuse crédulité; et le gnosticisme se montre encore, sous ce rapport, d'une originalité vraiment remarquable. On a comparé les relations d'Apelles et de Philoumène avec celles que plusieurs anciens législateurs avaient prétendu avoir avec des nymphes ou des divinités; mais ici c'étaient de pures fictions, tandis que là c'est la réalité la plus notoire. On a voulu, d'un autre côté, pour justifier ces relations, les assimiler à celles de quelques docteurs des premiers siè-

mais qui a créé, par émanation, sans doute, un autre Dieu, le démiurge, ou le créateur de tout ce qui est visible.

Le Créateur a procédé, dans ses œuvres, d'après les types du plérôme; mais il était placé lui-même à une très-grande distance de l'Être suprême, et c'est ce qui a rendu sa création si imparfaite.[1]

---

cles, qui recevaient dans leurs maisons des vierges ou des parentes, qu'un ascétisme analogue au leur et à celui des marcionites engageait à chercher un tel asile; mais ce parallèle est également manqué, puisqu'ici on venait auprès des docteurs pour recevoir leurs inspirations, tandis que là Philoumène est elle-même organe d'inspiration. *Cf. Cypriani Epist.* 62 *et* 67, *ed. Pamel.* Dodwell., *Dissert. Cyprian.*, *III*, *p.* 6. Mosheim, *Comment. de reb. Christ.*, *p.* 599. Dans tous les cas, le crédule enthousiasme d'Apelles pour une femme est excusé par des croyances analogues, qui, dans l'antiquité et dans les temps modernes, dans la Grèce civilisée comme dans la sauvage Germanie, en Italie comme en Suède, ont attribué aux femmes des oracles et des révélations dont la délicatesse de leur être semblait les rendre plus susceptibles que les hommes.

1 *Epiphanii Hæres.*, 44. *Addit. ad Tertulliani libr. de præscript.*, *c.* 51. D'après Tertullien (*De Carne Christi*, *c.* 8), il paraît qu'Apelles admettait, avec l'école de Valentin, que le monde du démiurge devait être une révélation du monde supérieur, et que le Christos lui en inspirait les idées.

C'était là mettre dans ce système une unité qui manquait absolument à la doctrine de Marcion; mais ce n'était pas échapper à une objection grave, qui se présente tout naturellement, et que les adversaires d'Apelles lui opposaient à juste titre. Si votre Dieu parfait a prévu, lui disait-on, que son créateur ferait si mal, que ne l'a-t-il mieux fait lui-même, ou que ne l'a-t-il empêché de faire si mal? Si, au contraire, il n'avait rien prévu, il était imparfait lui-même.[1]

Apelles modifia aussi l'anthropologie de cette école. Il attribuait à l'ame une origine divine; mais il la croyait dégénérée à la suite d'une chute provoquée par un mauvais esprit, un ange de feu, qui l'avait enlevée, par des séductions, à sa demeure céleste, et l'avait attirée dans sa grossière existence corporelle.

Apelles s'attachait ici à une ancienne idée de la théosophie orientale, qui considérait le feu terrestre comme opposé à la lumière céleste, comme un élément dont se servaient les puissances sidérales pour tromper les hommes et combattre l'influence divine. Cette idée a même

---

1 Épiphane, l. c.

passé dans le langage des codes sacrés et dans celui des Pères : c'est l'*ange de perdition*, c'est Lucifer *qui se revêt de lumière pour mieux tromper* ses victimes. Elle se trouve, avec quelques modifications, dans plusieurs doctrines qui se rattachent plus ou moins à la Syrie. Dans celle des manichéens, on remarque une *région de feu* parmi les cinq élémens dont se compose l'empire des ténèbres [1]; dans celle des Sabiens, les mauvais esprits se nomment *des anges de feu* [2]; dans celle des *Cathari* du moyen âge, qui tient incontestablement à l'ancien manichéisme, les ames sont considérées comme des êtres célestes qu'un mauvais esprit a attirées dans ce corps matériel, d'où Jésus-Christ est venu les délivrer. [3]

Son enveloppe terrestre excitant l'homme sans cesse au mal et l'y entraînant souvent, le démiurge fut le premier à s'affliger du misérable état où se

---

1 *Augustin. c. Epistolam fundam.*, *c.* 28.

2 *Codex nasaræus*, *ed.* Norberg, *t. I*, *p.* 99.

3 Les cathari trouvaient cette doctrine dans un évangile apocryphe de S. Jean. Moneta, *adv. Cath. et Wald.*, *p.* 3 *et* 36. Le feu, que l'opinion vulgaire place dans les enfers, et quelques idées sur la nature ignée de Satan, n'ont pas d'autre origine que cette antique croyance.

trouvait une créature qu'il avait faite d'après un si beau modèle. Il supplia le Dieu suprême de lui envoyer le Sauveur, afin de rétablir entre le monde inférieur et le monde supérieur les rapports qui devaient les unir.[1]

Tel était le grand but qui fit descendre le Christ dans le monde de la matière. Ce n'était point, comme avait dit le maître, contre le gré du démiurge; ce n'était point pour établir un ordre de choses qui renversât tout ce qui avait été fait; ce n'était pas pour annoncer un dieu entièrement inconnu; enfin, ce n'était pas seulement *en apparence* qu'il se faisait voir, c'était en réalité et en chair. Cependant il n'avait pas pris cette chair de la vierge : en descendant du ciel sur la terre, il s'était composé, des quatre élémens, une enveloppe, un corps plus pur que celui que don-

---

1 Apelles, tout en admettant quelques idées et quelques êtres allégoriques du gnosticisme égyptien, rejeta le personnage de Sophia-Achamoth par une sorte de sobriété dont il avait hérité de Marcion. Il appliqua au démiurge la belle image de la *brebis égarée*, que Simon entendit d'Ennoia-Hélène, que les valentiniens attribuaient à Sophia-Achamoth, et que les chrétiens orthodoxes, dans le sens du Sauveur, interprétaient de l'ame éloignée de Dieu. Tertull., *De Pudicit.*, *c.* 7. Münter, *Sinnbilder d. a. Chr.*, *I*, 60.

nent l'homme et la femme. C'est ainsi qu'il se montra aux hommes. D'ailleurs, en remontant au plérôme, il laissa aux régions aériennes ce qu'il leur avait emprunté.

C'était encore une sorte de dokétisme qu'enseignait Apelles. Il le rattachait aux idées qui avaient donné lieu au dokétisme ordinaire, à celles que se formaient les Juifs des derniers temps sur les apparitions des anges.[1]

Ayant mis le démiurge dans d'autres rapports avec le Sauveur, Apelles fut obligé aussi de changer la doctrine du maître sur les révélations du démiurge; et comme si le gnosticisme avait dû épuiser toutes les possibilités de l'incommensurable empire des hypothèses, il énonça à ce sujet plusieurs opinions aussi ingénieuses que nouvelles.

En effet, il admettait que le Sauveur lui-même avait inspiré une partie des révélations de l'ancien Testament, ainsi qu'il avait transmis au démiurge les idées ou les types d'après lesquels ce dernier avait créé le monde. Il y a plus, le Sauveur, tout en aidant le démiurge, voulait que

---

1 Epiph., *Hæres.*, 44. Tertull., *De carne Christi*, c. 6. *Addit. ad præscript.*, 51.

l'on distinguât soigneusement ce qui venait de l'un ou de l'autre; il soutenait le démiurge par compassion, mais ne l'égalait pas jusqu'à lui; il désirait même que l'on connût le créateur dans toute sa faiblesse, et qu'on s'en éloignât; et afin qu'on ne confondît pas ce qui, dans les anciens codes, appartenait à l'un ou à l'autre, il en informait ses disciples[1]. Voilà pourquoi il disait à ces derniers ce mot si connu de l'antiquité chrétienne, quoiqu'il ne se trouve pas dans les quatre évangiles : *Soyez de bons changeurs;* c'est-à-dire, ainsi que les changeurs distinguent les bonnes et les mauvaises monnaies, apprenez à distinguer ce qui, dans les révélations, vient du Sauveur ou du démiurge.

Il est bien entendu qu'Apelles se croyait lui-même *bon changeur*, et qu'il prétendait *distinguer*, dans les écrits inspirés, comme le voulait Jésus-Christ.

Il y *distingua* réellement. Il y admit des parties inspirées par le *Soter*. Mais, tout en se montrant en cela plus orthodoxe que son maître, qui avait condamné l'ancien Testament tout entier, il alla, dans sa critique, plus loin que lui, sous

---

1 Épiphane, l. c.

un autre point de vue. Marcion n'avait établi des antithèses qu'entre l'ancien et le nouveau Testament; Apelles, suivant son principe de distinction, en trouva jusque dans les diverses parties du Code hébreu. Il s'efforça de montrer ces contradictions dans un ouvrage intitulé *Syllogismes.*[1] Il ne s'y borna même pas à rechercher des contradictions : pour prouver la différence qui existe entre les inspirations du Christos et celles du démiurge, il releva de prétendues inconséquences dans ces dernières.[2]

---

1 Ambrosius, *De paradiso*, c. 5, §. 28.

2 Si le souffle de vie, disait-il, communiqué à l'homme, suivant le ch. 2, v. 7, de la Genèse, n'a pas pu lui donner l'*immortalité*, comment le fruit d'un arbre a-t-il pu lui donner la mort, suivant la Genèse, ch. 3, v. 22. Il raisonnait avec la même force sur le quatrième verset de ce dernier chapitre. Comment le Créateur a-t-il pu se flatter d'effrayer l'homme par la menace de la mort, la mort lui étant encore inconnue?

On voit, par ces exemples, que, si l'on trouve chez les gnostiques ce que la sagesse de l'antiquité a dit de plus grave et de plus sublime, on y rencontre aussi par avance ce que la frivolité de quelques modernes a produit de plus piquant dans son genre. En effet, les ennemis du judaïsme n'ont rien dit de nouveau après Celse, Lucien, Hiéroclès, Julien et quelques gnostiques.

C'était s'éloigner beaucoup de la société des orthodoxes, dont Apelles, ainsi que beaucoup d'autres chefs de parti, désirait se rapprocher.

Cependant, dans un âge plus avancé, à cette époque de la vie où la paix est pour l'ame un besoin aussi impérieux que le combat l'est à une autre, Apelles, se souvenant de l'exemple qu'avait voulu donner son maître, prit, ou fit semblant d'avoir pris, le parti de renoncer à quelques-unes de ses opinions les plus caractéristiques. Il fit à Rhodon, prêtre de l'Asie mineure, qui fut souvent son adversaire, l'aveu que la recherche du premier principe de toutes choses était la plus difficile de toutes les spéculations; que, pour lui, il n'en admettait réellement qu'un seul; qu'à la vérité il ne pouvait pas en démontrer l'existence, mais qu'il y croyait; qu'il ne pouvait pas non plus résoudre toutes les difficultés à ce sujet, mais qu'il ne fallait pas se livrer trop à des discussions aussi abstraites; qu'au surplus chacun devait demeurer dans sa foi, et que tous ceux qui mettaient leur confiance dans le Sauveur, ne manqueraient pas de prendre part à la vie éternelle.[1]

---

1 *Eusebii Hist. eccles.*, *V*, 13.

C'était là un langage bien orthodoxe pour un gnostique, ou plutôt c'était un langage purement exotérique, s'accommodant à la faiblesse de ceux auxquels il s'adresse. En effet, il est peu probable qu'un homme qui avait fait, de son propre chef, des modifications aussi radicales dans le système de Marcion, ait abandonné ainsi ce qu'il considérait intérieurement comme un sujet de gloire.[1]

Les marcionites, à cette époque, étaient encore très-attachés à leurs opinions. Ils pouvaient désirer la paix avec les orthodoxes, mais ils n'avaient pas à redouter leurs rigueurs. Orthodoxes et scissionnaires, tous les chrétiens gémissaient encore sous les mêmes édits que lançait contre eux le paganisme persécuteur, ou jouissaient de la même tranquillité sous le paganisme tolérant.

---

1 Ce n'est pas que nous ne voyions dans l'histoire des opinions religieuses ou philosophiques quelques conversions de ce genre. Tertullien préféra le montanisme, S. Augustin délaissa le parti des manichéens; mais ni l'un ni l'autre n'avaient enrichi de leur propre fonds la doctrine à laquelle ils renoncèrent. D'ailleurs, l'un et l'autre ont publié des écrits pour combattre leurs anciennes opinions. Marcion et Apelles, à qui l'on suppose des changemens analogues, avaient, au contraire, créé ou enrichi leurs systèmes, et ni l'un ni l'autre ne les ont jamais combattus.

Aussi les marcionites se conservèrent-ils longtemps encore, non-seulement sous le paganisme triomphant, mais encore sous le paganisme succombant. On les trouve au temps de Tertullien, d'Origène et d'Eusèbe, comme à l'époque de S. Jérôme, de S. Épiphane et de Théodoret.

Le Dialogue *de la vraie foi* atteste une longue succession d'évêques marcionites[1]; S. Épiphane rend témoignage de leur nombre et de la propagation de leurs communautés de Rome sur le reste de l'Italie, dans l'Égypte, la Palestine, l'Arabie, la Syrie, l'île de Chypre, la Thébaïde, la Perse et d'autres lieux[2]; Théodoret, évêque de Cyrus, rapporte qu'il en convertit un grand nombre dans son diocèse[3]. C'était au milieu du cinquième siècle. A cette époque, le zèle des orthodoxes, appuyé des édits de proscription

---

1 Pages 809 et 810, édit. d'Origène par de la Rue.

2 Épiph., l. c., p. 302.

3 *Epistola* 145, *p.* 1022, *ed. Paris*. « Je n'ai jamais « cessé de combattre, dit Théodoret, pour l'unité du « Fils de Dieu, soit contre les Grecs, soit contre les Juifs, « soit contre les malheureux partisans d'Arius et d'Eunomius, soit enfin contre ceux d'Apollinaire et de MARCION. » Le même auteur rapporte, dans son Épître 113, qu'il a converti un millier de marcionites dans son seul diocèse.

de l'empire, commençait à triompher d'une opposition qui n'avait jamais été hostile, et qui avait cherché, dans la personne de plusieurs de ses chefs, à se réunir au parti dominant. Cependant on trouve encore des marcionites persécutés par la législation byzantine du sixième siècle.

Ils se perdirent, à cette époque, dans les rangs des orthodoxes. Déjà auparavant ils doivent s'être mêlés avec d'autres gnostiques, et notamment avec les ophites. Théodoret paraît les avoir trouvés dans cet état de fusion avec les ophites, ou les avoir confondus avec eux, suivant les détails qu'il nous en donne. Il rapporte qu'ils entretenaient des serpens pour leur culte [1]. Or, les ophites seuls ont admis le serpent dans leurs cérémonies. D'un autre côté, le même écrivain ajoute, sur un marcionite qui s'abstenait de l'eau pour sa toilette, afin de ne pas recourir à un élément du faible démiurge, des détails si conformes aux idées des marcionites, que l'on ne saurait douter de la fusion qui s'était faite, à cette époque, entre les deux sectes. Les gnostiques s'unissaient pour se prêter un mutuel appui

---

1 *Hæret. fabul.*, *I*, 24.

dans la persécution commune que les législateurs théologiques de Constantinople avaient décrétée contre eux. Cependant, quand Justinien faisait fermer les dernières écoles philosophiques d'Athènes [1], et que les derniers successeurs des Platon et des Aristote furent obligés de mendier un asile en Perse [2], les successeurs des Valentin et des Marcion durent se convaincre que l'empire romain tout entier ne leur offrait plus d'autre refuge que les rangs des orthodoxes. [3]

A partir de cette époque, le platonisme, qui s'était allié, dans Alexandrie, avec les doctrines orientales; qui semblait devoir s'allier, par Philon, avec les doctrines chrétiennes, et surtout avec les théories de quelques écoles gnostiques,

---

1 *Jo. Malalæ chronograph., part. II, p.* 64; *Venet.*, 1733, *fol.*

2 C'étaient Isidore, Damascius, Simplicius, Eulalius, Priscianus, Hermias. (Agathias, *De imperio et rebus gest. Justin. imp., lib. II, p.* 47 *sq.; Venet.*, 1729, *fol.*) Trompés dans leur attente, ils quittèrent la cour de Perse et revinrent dans l'empire; mais quoiqu'on les y tolérât, à la demande de Khosrou, leurs écoles ne se rouvrirent pas. (Suidas, *s. v.* πρέσβεις.)

3 *Cf.* Gibbon, *History of the decline*, etc., ch. 40 (vers la fin).

cessa d'exercer sa longue et sublime influence sur les peuples de la Grèce et sur ceux qu'elle avait instruits. Alors commença la domination d'un génie beaucoup plus occidental que celui de Platon, celle d'Aristote, dont la philosophie, ne pouvant prêter que ses formes à la théologie, fut associée au règne de S. Augustin durant tout ce moyen âge, qui ne fut beau que sur son déclin.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

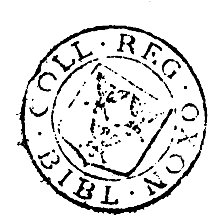
Pages.

PRÉFACE v
INTRODUCTION 1

PREMIÈRE SECTION.

Origine du Gnosticisme.

CHAPITRE PREMIER. Temps antérieurs à l'établissement du christianisme. (Des mots de Γνῶσις et de Γνωστικός. Du langage philosophique de Pythagore et de Platon; des doctrines de l'ancienne Grèce; du langage et des principes d'Aristobule et de Philon d'Alexandrie. — Du langage et des doctrines de l'Orient, spécialement du Zend-Avesta de Zoroastre. — Du langage et des doctrines des sectes du judaïsme; de la Kabbale, du Talmud, de la version des Septante.) 45
CHAPITRE II. Traces des doctrines gnostiques depuis l'établissement du christianisme 122



Pages.

CHAPITRE III. Des premiers chefs du gnosticisme depuis l'établissement des doctrines chrétiennes......... 180
§. 1. Euphrate............................. ib.
§. 2. Simon le magicien.................... 185
§. 3. Ménandre............................. 218
§. 4. Cérinthe............................. 220
§. 5. Nicolaus............................. 230

SECONDE SECTION.

Histoire des principales Écoles et Sectes du Gnosticisme.

CHAPITRE PREMIER. Classification générale de ces écoles et de ces sectes........................ 236
CHAPITRE II. Écoles et sectes des gnostiques de Syrie. 254
§. 1. Anciennes doctrines de la Syrie et de la Phénicie................................ ib.
§. 2. Saturnin............................. 276
§. 3. Bardesanes........................... 293
CHAPITRE III. De l'école et des sectes gnostiques de l'Asie mineure et de l'Italie.......................... 334
Cerdon................................... 335
Marcion.................................. 339
Marcionites.............................. 406

ERRATA DU TOME I.er

Page 49. Note 1. Pour *ἀρχάι*, *lisez* *ἀρχαὶ*; *ibidem*, pour *πάτηρ*, *lisez* *πατὴρ*.

— 53. Au lieu de *φιλοσοφὶα*, *lisez* *φιλοσοφία*.

— 100. Au lieu de *μικροκόσμος* et *μακροκόσμος*, *lisez* *μικρόκοσμος* et *μακρόκοσμος*; *ibidem*, au lieu de *φὼς*, *lisez* *φῶς*; *ibidem*, au lieu de *πνεύμα*, *lisez* *πνεῦμα*.

— 182. Note 3. Au lieu de *Harduini collect.*, *lisez* *Harduini acta*, etc.

— 197. Au lieu de *νοὺς*, *lisez* *νοῦς*.

— 203. Au lieu de *παμμήτορα*, *lisez* *παμμήτειρα*.

— 210. Au lieu de *βύθος*, *lisez* *βυθὸς*.

— 275. Note 1. Au lieu de planche I, *lisez* planche I, *E*.



